



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Kulturelle Umnutzung – Byzantinische Kirchen in
Konstantinopel nach 1453

Verfasserin

Tanja Angermann

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt

A 315

Studienrichtung lt. Studienblatt

Kunstgeschichte

Betreuerin

Univ.-Prof. Dr. Lioba Theis

Danksagung

Ich möchte mich herzlich für die fachliche Betreuung bei Univ.-Prof. Dr. Lioba Theis bedanken, die mich immer wieder ermutigt und bei der Umsetzung meiner Arbeit unterstützt hat. Mein besonderer Dank gilt auch Dr. Sara Nur Yıldız, für den anregenden Austausch und die zahlreichen, wertvollen Hinweise. Ebenso danke ich Univ.-Prof. Dr. Semavi Eyice, der sich während meines Aufenthaltes in Istanbul Zeit für meine Fragestellungen genommen hat und diese ausführlich erläuterte.

Ich danke all meinen Freunden und Kollegen, die mir während des Schreibens stets zur Seite standen und mich immer motiviert haben.

Mein inniger Dank gilt vor allem meiner Familie, die mir dieses Studium ermöglicht und mich vielfältig unterstützt hat. Ihnen widme ich diese Arbeit.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung.....	1
	Forschungsstand.....	2
	Fragestellung	5
2	Niedergang und Aufstieg – ein historischer Überblick.....	8
	2.1 Konstantinopel im Wandel	12
3	Die kulturelle Umnutzung von Kirchen in der Hauptstadt des Osmanischen Reiches .	16
	3.1 Stadtentwicklung – Das islamische Recht und die Siedlungspolitik Mehmeds II.	16
	3.2 Historische Stadtansichten im Vergleich	21
	3.2.1 Christoforo Buondelmontis Liber Insularum Archipelagi	22
	3.2.2 Giovanni Andreas di Vavassores Byzantium sive Constantineopolis	33
	3.3.3 Matrakçı Nasuhs Istanbul-Ansicht	44
	3.3.4 Melchior Lorcks Istanbul-Panorama.....	49
4	Die Umwidmung in Moscheen ein kontinuierlicher Vorgang?	60
5	Die Fromme Stiftung als Werkzeug der Umwidmung und ihre Initiatoren	63
	5.1 Das Vakıf.....	63
	5.2 Die Initiatoren der Umwidmungen von Mehmed II. bis Mehmed IV.	67
6	Architektonische Veränderungen und die Schaffung einer neuen Raumästhetik	73
	6.1 Die Auswirkungen anderer Religionen auf muslimische Architektur – eine Christianisierung der Moschee?	73
	6.2 Der Wandel einer byzantinischen Kirche hin zu einer osmanischen Moschee – Ausstattung und architektonische Elemente	80
	6.2.1 Die Austauschbarkeit des „Bild Gottes“ mit dem „Wort Gottes“	80
	6.2.2 Die Ausrichtung nach Mekka und die Mihrabnische.....	82
	6.2.3 Der Minbar	83
	6.2.4 Die Kuppel	84
	6.2.5 Das Minarett.....	86
7	Resümee	88

8	Anhang	90
	Literaturverzeichnis	90
	Abbildungen	96
	Abbildungsnachweis.....	125
	Abstract	127
	Lebenslauf	129

1 Einleitung

Nach der Eroberung Konstantinopels am 29. Mai 1453 durch den Osmanen Mehmed II., wurden viele Kirchen und Klöster in Moscheen, Mescids oder Derviş-Konvente umgewandelt. Die Hagia Sophia diente bereits am Abend nach der Eroberung als Hauptmoschee für das Gebet. Mit der Übernahme Konstantinopels durch die neuen Machthaber hielt der Islam als neue Staatsreligion Einzug in die christlich geprägte Stadt am Bosphorus.

Unter Mehmed II. begann der Aufstieg der zunehmend verfallenen und unterbevölkerten Stadt hin zu einer neuen Metropole, die bis 1923 Hauptstadt des Osmanischen Reiches bleiben sollte. Der erste Schritt Mehmeds II. bestand darin, die Stadt wieder neu zu besiedeln. Es waren zu Beginn vor allem Griechen, Juden und Armenier, die aus den verschiedensten Provinzen des Reiches nach Istanbul deportiert wurden oder vor der Eroberung dort ansässig gewesen sind.¹ Erst in den darauffolgenden Jahrzehnten siedelten sich mehr und mehr muslimische Bürger in der Stadt an, womit die Islamisierung Istanbul begann. Die Umwidmung von Kirchen in Moscheen war die Folge. Die verschiedenen ethnischen Gruppen blieben innerhalb ihrer Gemeinden und bildeten eigene Bezirke. Bedingt durch die Bevölkerungsentwicklung und den Bedarf an Gebetsräumen für die muslimischen Einwohner, wurde eine Vielzahl von Kirchen zu Moscheen, wodurch eine Absiedlung der christlichen Bevölkerung vorangetrieben wurde. Im Allgemeinen fanden kulturelle Umnutzungen bis zum Ende des 17. Jahrhunderts kontinuierlich in Intervallen statt. Innerhalb der Festungsmauern Istanbul lassen sich 39 Kirchen ausmachen, die zu Moscheen wurden. Rund 19 von ihnen dienen bis heute für das muslimische Gebet.²

Diese Arbeit befasst sich mit sozialen, kulturhistorischen und architektonischen Blickwinkeln im Bezug auf kulturelle und religiöse Veränderungen von Kirchen bzw. Klosteranlagen in islamischen Moscheen- und Bildungseinrichtungen. Dabei soll ein Hauptaugenmerk auf den architektonischen Wandel innerhalb des städtischen Gefüges gelegt werden. Architektur war

¹ Kreiser/Neumann 2009, S. 96.

² Vgl.: Kırmıtayf 2001.

ein bedeutender und repräsentativer Aspekt zur Herstellung der nun osmanischen Hauptstadt. Zahlreiche historische Stadtansichten überliefern die neuen Bautätigkeiten und nehmen zugleich die byzantinische Vergangenheit in sich auf. Dabei veränderte sich der Blick auf die Stadt vom byzantinischen Erbe zu einem Mix aus kultureller und religiöser Vielfalt bis hin zu einer osmanischen Hauptstadt, die ihre Vergangenheit völlig absorbierte. Im Vergleich mit der Quellenlage soll der Versuch angestellt werden, das Bild Istanbuls hinsichtlich der religiösen und kulturellen Strukturen zu erfassen. Um die graduelle Veränderung besser nachvollziehen zu können, wurden auf einen schematischen Plan alle Kirchen, gereiht nach ihrem Umnutzungsdatum, aufgetragen. Zu ihnen reiht sich eine exemplarische Auswahl an Moscheeneubauten, sodass die Platzverteilung für religiöse Bauten – die in diesem Zusammenhang immer auch als Repräsentationsbauten der neuen Machthaber angesehen werden sollten – innerhalb der Stadt aufgezeigt werden kann. Ziel dieser Arbeit ist es demnach, die Umwidmung von Kirchen in Moscheen im Kontext der Stadtentwicklung Istanbuls darzulegen.

Forschungsstand

Über die kulturelle Umnutzung in von Kirchen, die als Moscheen genutzt wurden, liegen bisher nur wenige Publikationen vor. Süleyman Kırımtayf erfasste in seinem Buch *Converted Byzantine Churches in Istanbul. Their Transformation into Mosques and Masjids*³ insgesamt 39 Bauten, die während der osmanischen Periode umgewidmet wurden. Dabei nahm er eine Unterteilung in noch vorhandene und bereits zertörte Strukturen vor und ordnete sie den einzelnen Stadtbezirken zu. In kurzen prägnanten Abschnitten legt er die historischen Fakten offen und ergänzt sie teilweise durch Abbildungen. Er befasste sich jedoch weder mit der Auswertung der zusammengetragenen Ergebnisse noch stellte mit den Fragen über die Ursachen der Umwidmungen. Er stellte das Thema auch nicht in den Kontext der Stadtentwicklung.

Dieses Buch dient als Grundlage für die Aneignung des Basiswissens über die Beschaffenheit der Gebäude, den Standort und ihre Umwidmungsdaten.

³ Kırımtayf 2001.

Unterstützend dazu wurde Al-Ayvansarayîs *Hadikat al-cevami*, welches im Jahr 2000 in englischer Übersetzung mit dem Titel *The Garden of the Mosques: Hafiz Hüseyin Al-Ayvansarayî's guide to Muslim monuments of Ottoman Istanbul*⁴ erschienen ist, herangezogen. Es liefert historische Fakten zum Entstehungsdatum, sowie zum Auftraggeber und verweist auf muslimische Gemeinschaften, die sich meist rund um die Moscheen ansiedelten.

Çiğdem Kafescioğlu befasste sich mit der Neuformulierung der byzantinischen Vergangenheit in Konstantinopel durch die Osmanen.

Mit ihrem Buch *Constantinopolis/Istanbul : Cultural Encounter, Imperial Vision, and Construction of the Ottoman capital*⁵ lieferte sie einen bedeutenden Beitrag zu Geschichte der Stadtentwicklung. Darin geht sie im Besonderen auf die architektonischen Veränderungen ein. Sie präsentiert dem Leser ein Bild Konstantinopels im politischen, kulturellen und religiösen Wandel und spannt dabei einen Bogen über historische Quellen, geschichtliche und politische Hintergründe bis hin zu topografischen und städtearchitektonischen Tendenzen.

Mithilfe dieser Publikation konnten besonders in Bezug auf die gesamtheitliche Entwicklung des Stadtbildes, die christlichen Strukturen ausgemacht werden und sowohl im historischen als auch geografischen Kontext eingeordnet werden.

Als Standardwerke im Bereich der klassischen Kunstgeschichte dienten vorwiegend Müller-Wieners *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls: Byzantion, Konstantinupolis, Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*⁶, der sowohl die Zeit vor und nach 1453 in seiner Publikation mitaufgenommen hat, als auch Mathews Thomas F.s: *The byzantine churches of Istanbul: a photographic survey*, wobei sich letzteres vorwiegend auf die byzantinische Phase der Gebäude konzentriert. Zur Beantwortung von architektonischen Fragen während des Osmanischen Reiches wurden vor allem Robert Hillenbrands Publikation *Islamic*

⁴ Al-Ayvansarayî 2000.

⁵ Kafescioğlu 2009.

⁶ Müller-Wiener 1977.

*Architecture. Form, Function and Meaning*⁷ sowie *A history of Ottoman architecture*⁸ von Godfrey Goodwin herangezogen. José Pereira setzt sich in seinem Buch *The Sacred Architecture of Islam*⁹ mit dem Zusammentreffen des Christentums und des Islams auseinander und stellt dabei die gewagte These einer Christianisierung der Moschee auf. Diese ist in Bezug auf die Umwidmungen von Kirchen in Moscheen von größter Bedeutung und wird daher einer genaueren Betrachtung unterzogen.

Wie die Rekontextualisierung der Architektur in Stadtansichten wiedergegeben wurde, beantwortet Ian Manners in *Constructing the Image of a City. The Representation of Constantinople in Christopher Buondelmontis Liber Insularum Archipelagi*,¹⁰ welche als erste ausgewählte Ansicht einen Überblick über Istanbul nach der osmanischen Eroberung bieten soll. Arne Effenberg¹¹ hingegen befasste sich mit der Lokalisierung und Identifikation der dargestellten Bauten auf Buondelmontis Ansicht. Ebenso Albert Berger,¹² der sich mit Vavassores Stadtansicht aus dem Jahr 1530 beschäftigt. Walter B. Denny versteht Matrakci Nasuhs Istanbul-Ansicht in *A Sixteenth-Century Architectural Plan of Istanbul*,¹³ als Einblick in zeitgenössische Formen und Darstellungsmodi. Mit einer der wohl umfangreichsten Ansichten Istanbul von Melchior Lorck endet der Vergleich der historischen Ansichten. Erik Fischer geht in *Melchior Lorck, Vol.4, The Constantinople Prospect*¹⁴ sowohl auf geschichtliche Hintergründe über den Künstler als auch auf eine genaue Analyse des Dargestellten ein.

Mit theoretischen Fragen – wie beispielsweise dem Vorgang der Umwidmung im Zuge einer Frommen Stiftung – beschäftigten sich Amy Singer in *Constructing Ottoman Beneficence. An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem*,¹⁵ Gabriel Baer mit seinem Aufsatz *The Waqf as a Prop for the Social System*,¹⁶ sowie Halil Inalciks Aufsatz *The Policy of Mehmed II toward the*

⁷ Hillenbrand 1994.

⁸ Goodwin 1971.

⁹ José Pereira 2004.

¹⁰ Manners 1997.

¹¹ Effenberg 2005.

¹² Berger 1994.

¹³ Denny 1970.

¹⁴ Fischer 2009.

¹⁵ Singer 2002.

¹⁶ Baer 1997.

*Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City.*¹⁷ Diese sollen als Basis für die nähere Beschäftigung mit den Umwidmungen in Istanbul herangezogen werden.

Die überschaubare Anzahl von Publikationen zeigt, dass das Thema zwar von Relevanz ist, aber einer detaillierteren Beschäftigung bedarf. Der Fokus wurde bisher auf die byzantinische Periode gelegt, weniger bekannt ist jedoch, was mit den Bauten während der osmanischen Phase geschah. Deshalb setzt die vorliegende Arbeit bei der Analyse der zu Moscheen gewordenen byzantinischen Kirchen an und versucht, diese im historischen, architektonischen und politischen Feld zu positionieren.

Fragestellung

Auch wenn das wissenschaftliche Interesse an der Entwicklung Konstantinopels hinsichtlich der byzantinischen Periode vorhanden ist, ist die Beschäftigung mit der Umwidmung von Kirchen in Moscheen im Wirkungskreis ihrer islamisch geprägten Umgebung gering. Die literarischen Quellen verweisen zwar auf kulturelle Umwidmungen in Verbindung mit der städtischen Entwicklung Istanbuls während der Osmanen, jedoch gehen die AutorInnen nicht detailliert auf diese ein. Die zuvor genannte Literatur soll die Grundlage für diese nähere Beschäftigung bilden.

Um die Modifikation des Stadtbildes im historischen Kontext erfassen zu können, soll zu Beginn der Versuch angestellt werden, die Beschaffenheit Konstantinopels vor der osmanischen Eroberung zu erfassen. In diesem Zusammenhang soll besonders auf den Zustand der Kirchen und Klöster, die sich über das gesamte Stadtgebiet ausbreiteten, eingegangen werden. Die Hagia Sophia soll hier als ausgehendes Beispiel für den Umgang der Osmanen mit kirchlicher Architektur und liturgischen Geräten dienen. Mit Mehmed II. begann die Wiederbevölkerung der Stadt durch verschiedenste ethnische Gruppen, die sich *intra muros*, meist in ‚Ghettos‘, angesiedelt hatten. Wie die Verteilung in den einzelnen Bezirken aussah, soll ebenso erläutert werden, wie der Umgang mit vorhandener Infrastruktur, zu der vor allem religiöse Komplexe zählen.

¹⁷ Inalcik 1970.

Den Schwerpunkt zur Erfassung der städtischen Entwicklung sollen historische Stadtansichten bilden. Nachdem diese meist durch die Intentionen des Auftraggebers kein objektives Bild Istanbuls zeigen, ist es erforderlich, mehrere Ansichten im Vergleich zueinander zu betrachten. Zusätzlich soll ein nach Umwidmungsdaten erstellter Stadtplan Aufschluss über die tatsächliche Beschaffenheit der byzantinischen Kirchen geben. Dieser soll die Umwidmung zeitlich einordnen, die Standorte lokalisieren und etwaige Anachronismen der historischen Ansichten aufklären.

Den Anfang bildet dabei Christoforo Buondelmontis Ansicht Konstantinopels von ca. 1481, die im Westen weit verbreitet war.¹⁸ Der Fokus auf die osmanischen Bauten neben den noch vorhandenen byzantinischen Strukturen und das ‚Bild Konstantinopels‘ im Westen wird an dieser Stelle zu diskutieren sein.

In Hinblick darauf soll die Ansicht Andrea Vavassores, Byzantium sive Constantineopolis,¹⁹ auf die Darstellung kultureller Umnutzung untersucht werden. 1530, als die Ansicht entstand, sollten bereits mehr als zwei Drittel aller byzantinischen Kirchen in Moscheen umgewandelt worden sein. Wie Vavassore die bereits fortgeschrittene Islamisierung Istanbuls veranschaulicht, wird Thema dieses Abschnittes sein.

Erst mit Beginn des 16. Jahrhunderts und Matrakçı Nasuhs Istanbul-Ansicht,²⁰ erhält die osmanische Hauptstadt, in ihrer islamischen Ausformung, Beachtung in der Kartographie. Sie markiert den Wendepunkt innerhalb der Auseinandersetzung mit der ‚wahren‘ Beschaffenheit Istanbuls, mit allen osmanischen Bauten und den umgewidmeten Kirchen, die hier erstmals eindeutig als Moscheen wiedergegeben sind. Auch Melchior Lorcks Istanbul-Panorama²¹ zeigt Istanbul eindeutig als eine Stadt, die ihre byzantinische Vergangenheit vollkommen in sich aufgenommen hat und soll hier für das Ende kultureller Umnutzungen stehen.

Nachdem der Wandel Istanbuls sowohl in historischen Ansichten als auch mithilfe von historischen Fakten erläutert wurde, stellt sich die Frage, ob die Umwidmung von Kirchen in Moscheen ein kontinuierlicher Vorgang war oder es einzelne Perioden gab, in denen ein

¹⁸ Map of Constantinople in Christoforo Buondelmonti's *Liber Insularum Archipelagi*, ink drawing, ca. 1481. Düsseldorf Universitäts- und Landesbibliothek, Faksimile fol.54^r.

¹⁹ Giovanni Andreas di Vavassore, *Byzantium sive Constantineopolis*, ca. 1530, based on an original dating to ca. 1480. Harvard University, Houghton Library, 51-2570PF.

²⁰ Matrakçı Nasuhs Istanbul-Ansicht aus *Beyân-ı menâzil-i sefer-i Traḳeyn-i Sultan Suleyman Han*.

²¹ *The Prospect of Constantinople*, A reproduction of the original (BPL 1758) measuring 45 x 1.145 cm by permission of the Leiden University Library.

verstärktes Interesse daran vorhanden war, Kirchen dem islamischen Glauben zugänglich zu machen. Dieser Punkt wird mithilfe von Diagrammen, die die Umnutzungsphasen darstellen, erläutert. Alle Bauten werden anhand ihres Umnutzungsdatums den Regierungszeiten der einzelnen Sultane zugeteilt. Dabei soll ein Bogen aller Umwidmungen, von 1453 bis zum Ende des 17. Jahrhunderts, gespannt werden und die Dauer der Regierungsjahre im Vergleich mit der Zahl an Umnutzungen betrachtet werden.

Weiters ist die Frage nach den Initiatoren, essenziell um den Vorgang und die Auswahl der zu umwidmenden Bauten zu verstehen. Wer war daran interessiert, eine Kirche umzuwidmen? Wer nützte welche Kirchen um? Ist die Größe des Gebäudes ausschlaggebend für die Auswahl des Initiators? Und vor allem: Welche rechtlichen Maßnahmen waren notwendig, um eine Umwidmung zu initiieren? Ergebnisse sollen auch hier wieder durch Fakten gewonnen werden, welche ausgewertet und in Form von Grafiken dargestellt werden. Besonders in Zusammenhang mit der rechtlichen Frage ist es unabdingbar, auf das sogenannte Vakıf, die Fromme Stiftung, näher einzugehen. Durch sie erfolgte der rechtliche Übergang von der Kirche zur Moschee.

Den abschließenden Betrachtungspunkt sollen die architektonischen Veränderungen darstellen. Fragen wie: Was war für die Ausübung des muslimischen Gebets notwendig? Gab es eventuell schon frühere Anknüpfungspunkte in architektonischen Gestalten der Sakralräume, die eine Übernahme erst ermöglichten? Anhand von exemplarisch ausgewählten Bauten sollen diese Fragen in Bezug auf die einzelnen architektonische Punkte geklärt werden.

Das Bestreben dieser Arbeit ist es, Istanbul als Raum der kulturellen Umnutzung zu betrachten, welcher im Besonderen anhand der Umwidmung von Kirchen in Moscheen greifbar wird. Um dieses Ziel zu erreichen, erfolgt im Folgenden eine genaue Analyse der Standorte, Bewohner, Umwidmungsdaten und Gründe für die Umnutzungen.

2 Niedergang und Aufstieg – ein historischer Überblick

Bereits Mitte des 14. Jahrhunderts stand das Byzantinische Reich kurz vor dem Untergang. Byzanz beschränkte sich zu diesem Zeitpunkt, abgesehen von der Halbinsel des Peloponnes, Morea/ Mistra, nur mehr auf die Kaiserstadt am Bosphorus. (Abb. 1.) Konstantinopel, von osmanischen Eroberungen umgeben, war verarmt und verödet.

1449 bestieg Konstantin XI. Palaiologos (1449–1453) den Kaiserthron des Byzantinischen Reiches, und auch im Osmanischen Reich kam es 1451 zur Machtübernahme Mehmeds II. (1451–1481), womit die Gegenspieler im Kampf um Konstantinopel besiegelt waren.²²

1452 erteilte Sultan Mehmed II. den Befehl zur Erbauung der zweiten Festung, Rumeli Hisarı, am europäischen Ufer des Bosphorus und ließ somit keinen Zweifel mehr an seinem erklärten Ziel, Konstantinopel einzunehmen.²³

Im Frühjahr 1453 liefen die Vorbereitungen zur Eroberung der Stadt an.²⁴ Nach sechswöchiger Belagerung im Mai 1453, erfolgte schließlich die Einnahme der Stadt.²⁵

Noch am Vorabend, während der Sultan seine Truppen zum Kampf aufstellen ließ, feierten Griechen, Christen und Lateiner den letzten Gottesdienst in der Hagia Sophia. Am nächsten Morgen begann der Sturm auf die Stadt, doch die Verteidigung konnte zunächst alle Angriffe zurückschlagen.²⁶ Das Schicksal Konstantinopels war jedoch besiegelt und so fiel die Stadt, nach intensiver Beschießung durch die starke osmanische Artillerie und nach zusätzlichen Angriffen vom Goldenen Horn aus, am 29. Mai 1453 beim Generalsturz.

Der byzantinische Kaiser, Konstantin XI., kämpfte bis zur letzten Stunde und fand im Gefecht seinen Tod.²⁷

²² Crowley 2008, S. 55.

²³ Ostrogorski 1983, S. 498.

²⁴ Runciman 2005, S. 81.

²⁵ Kreiser/Neumann 2009, S. 93.

²⁶ Ostrogorski 1983, S. 500-501.

²⁷ Kreiser/Neumann 2009, S. 96.

Ducas²⁸ berichtet über die letzten Stunden folgendes:

„[...]gegen 6 Uhr früh [stürzte] die ganze Bevölkerung nach der Aja Sofia, die sich bald von unten bis oben mit einer dichtgedrängten Volksmasse anfüllte, worauf die Pforten der Kirche geschlossen wurden, und die ganze Bevölkerung zitternd und betend den Ausgang erwartete. Bald drangen die Türken bis hieher vor, hieben die Pforten mit Aexten ein und schleppten alle wie wehrlose Schafe in Gefangenschaft. [...] andere zerschlugen die heiligen Gefässe, die Lampe, die Crucifixe, die Bilder, rissen die Decken von den Altären, auf denen sie assen und tranken, Knaben und Jungfrauen schändeten, ihre Pferde fütterten: kurz der Gräuel der Verwüstung war vollständig.“²⁹

Nachdem die Stadt erobert war, wurde sie drei Tage lang zur Plünderung freigegeben. Am 1. Juni 1453 nahm der Sultan die Hagia Sophia als Hauptmoschee der neuen osmanischen Hauptstadt in seinen Besitz.³⁰

Ducas berichtet hierzu:

„Gegen Mittag erfuhr der Sultan, dass die Stadt vollständig in den Händen der Sieger sey, worauf er in Begleitung aller seiner Minister und Hofleute seinen Einzug in das Adrianopler Thor hielt und seinen Weg nach der Aja Sofia nahm. [...] Sein erster Blick fiel auf einen Türken, der in roher Zerstörungssucht den marmornen Fussboden mit einer Axt zerhieb. Der Sultan fragt ihn, wesshalb er das Pflaster verdürbe. „Des Glaubens wegen“, erwiderte der Türke. Mit Recht über einen solchen Vandalismus empört, hieb der Sultan mit dem Säbel nach ihm und sagte: „Ihr habt genug an der Beute und an den Gefangenen; die Gebäude der Stadt gehören mir,“ worauf der halbtodte Barbar bei den Füßen hinausgeschleppt und auf die Strasse geworfen wurde. Dann befahl der Sultan einem der Anwesenden auf die Kanzel zu steigen, um das mohammedanische Glaubensbekenntniss auszusprechen und die Gläubigen zum

²⁸ Ducas: zeitgenössischer Byzantinischer Geschichtsschreiber und Gesandter im diplomatischen Dienst der kaiserlichen Familie. (Asutay-Effenberger 2009, S. 16.)

²⁹ Zit.: Ducas S. 289-293. in: Mordtmann, 1987, S. 96-97.

³⁰ Müller-Wiener 1977, S. 28.

*Nachmittagsgebet einzuladen. Mehmed selbst sprang auf den Altar, auf welchen er sein Gebet verrichtete. Durch diesen Akt war die Aja Sofia dem christlichen Cultus entzogen und fortan für den Islam bestimmt.*³¹

Folglich wurden die Aktionsgrenzen der Soldaten, das hierarchische System, die Zuordnung öffentlicher Gebäude sowie der Umgang mit jenen durch den Sultan vorgegeben. Durch die Umnutzung der Hagia Sophia in eine Moschee, eine der ersten Maßnahmen Mehmeds II. nach der Eroberung, setzte er sowohl ein religiöses als auch politisches Zeichen – mit den neuen Herrschern würde nun auch der Islam als neue Religion Einzug in das ehemals christlich geprägte Konstantinopel halten.

Auch der osmanische Zeitzeuge, Evliya Çelebi, beschreibt die Gegebenheit wie folgt:

„Als der siegreiche Eroberer die Aja Sofia in Augenschein nahm, und die Stärke der Säulen, die Festigkeit des Grundes und die Höhe der Kuppel sah, erkannte er, dass es ein staunenerregendes Andachtsgebäude des Islams zu werden würdig sey, das seines Gleichen nicht in der Welt hätte. [...] Aus den unteren Gewölben dieser Kirche wurden eine ganze Woche lang Schätze und dekianische Goldstücke herausgeholt; [...] Die aus der Aja Sofia genommenen, mit Edelsteinen, Gold und Silber geschmückten Götzen wurden auf dem Ok Meidani als Zielscheibe aufgestellt und von den Soldaten mit Pfeilen durchschossen. [...] Als alle Glaubenskrieger auf diese Weise ihre Beute erhalten hatten, gaben sie nach Gottes Vorschrift denn Padischah den fünften Theil der Siegesbeute; [...] ferner die Aja Sofia und noch 7 andere grosse Kirchen.“³² Weiter heißt es: „Drei Tage lang dauerte die Plünderung der Stadt, [...] am vierten Tage begann der Sultan seine Massregeln zur Wiederbevölkerung und Einrichtung der neuen Hauptstadt des Osmanischen Reichs: die Ernennung eines griechischen Patriarchen, die Verwandlung der schönsten Kirchen in Moscheen [...].“³³

Çelebi und Ducas verdeutlichen damit, dass mit öffentlicher Architektur, auch wenn es sich

³¹ Zit. Ducas p. 298-299. in: Mordtmann, 1987, S. 98-99.

³² Zit. Evlia Tschelebi: Tarich Müntechabati, Istanbul 1846 in: Mordtmann, 1987, S. 126-130.

³³ Zit. Mordtmann, 1987, S. 105.

um christliche Kirchen handelte, durchaus respektvoll umgegangen wurde, da es wohl unsinnig gewesen wäre, vorhandene Strukturen zu zerstören. Denn diesen wies man schnell neue Funktionen zu. Im Falle der Hagia Sophia, und einigen anderen Kirchen, blieb die Funktion dieselbe, nämlich eine religiöse. Wie der Tausch der Religionen, vom Christentum zum Islam, in bereits vorhandener Architektur möglich wurde, wird in den folgenden Kapiteln erläutert. Zunächst soll jedoch die Modifikation des Stadtbildes im Rahmen des historischen Kontextes geklärt werden.

2.1 Konstantinopel im Wandel

Müller-Wiener beschreibt Konstantinopel am Anfang des 15. Jahrhunderts als eine durch die Stadtmauern zusammengefasste und lose Gruppierung von Dörfern, die nur mehr im Bereich der Uferzonen des Goldenen Horns das Bild einer städtischen Siedlung wiedergab. Das Stadtzentrum um die Hagia Sophia, das Hippodrom und den Kaiserpalast befand sich schon seit Langem in einem vernachlässigten und ruinösen Zustand. Das Umland des Stadtkernes bestand aus Feldern, Olivenhainen und Weinbergen, in denen verstreut die größeren Klosterkomplexe lagen. 1440–1450 waren es noch 18 intakte Klöster, darunter das Studioskloster (Imrahor Camii) und im Zentrum das Pantokratorkloster (Zeyrek Camii).³⁴

Auch Alfons Maria Schneider stellte den Versuch an, die Bevölkerungszahl Konstantinopels zu diesem Zeitpunkt zu ermitteln und kam zu dem Ergebnis, dass die Stadt im Laufe des 14. Jahrhunderts weiter schrumpfte. Anstelle ganzer Quartiere traten große Klosteranlagen mit Gärten und Weinbergen. Mithilfe von Patriarchatsurkunden, Typika und sonstigen historischen Nachrichten wird deutlich, welchen Umfang die Verdörflichung Konstantinopels in der letzten Phase ihres Bestehens bereits angenommen hatte. Um diese Entwicklung anschaulich zu machen, sollen einige Gebiete exemplarisch aufgezählt werden:

„[...] beim Plalaios Phoros zwei Weingärten; bei Blanka ein Weinberg des Lipsklosters, weitere des Klosters der Bebaia Elpis und der Anargyroi; ebendort „außerhalb und nahe der Stadtmauern“ ein Garten. [...] beim Lipskloster ein Weinberg von 125 Modii Ertrag; beim Hagios Nikolaos Mesomphalos ein Weinberg; gegenüber Andreas en Krisei verschiedene Weingärten; beim Goldenen Horn verschiedene Weingärten; in der Enoria des hl. Romanos, innerhalb der Stadt ein Weinberg; ebendort bei der Analepsiskirche ein Weinberg [...].“³⁵

Zudem vermerkte Ruy Gonzales de Clavijo, ein Zeitzeuge, 1403 noch viele verfallene Kirchen. Einer anderen Quelle zufolge, erinnerten Weihbrunnen an längst verschwundene Kirchen:

³⁴ Müller-Wiener 1977, S. 27-28.

³⁵ Zit.: Schneider 1949, S. 235.

“[...] die Stadtmitte (Lykostal und Umgegend des Aquaedukts), sowie der Raum entlang der Landmauern [war] von Feldern und Gärten eingenommen [war]. Ueber das ganze Stadtareal zerstreut liegen weitläufige, insulae-artige Kloster- und Palastanlagen mit Gärten, Weinbergen und Oelbaumpflanzungen. Dicht bevölkert sind jedoch die Ufer längs des Goldenen Horns und, wohl weniger, die der Marmaraseite, wo sich auch kleinere Häfen (Sophienhafen und Kontoskalion) befanden. Der alte Kaiserpalast, der Hippodrom und die großen Fora können nicht mehr unterhalten werden und zerfallen langsam [...].“³⁶

Während der Belagerung Konstantinopels durch die Osmanen fehlte es der Bevölkerung schließlich auch an Nahrungsmitteln und Geld.

„Ebenso liess der Kaiser, da es an Gelde im Schatze zu fehlen begann, die goldenen und silbernen Gefässe aus den Kirchen nehmen und in der Münze Geld daraus prägen, mit dem Versprechen, nach der Befreiung der Stadt den vierfachen Betrag den Kirchen zurückzustellen“³⁷,

berichteten indessen Zeitzeugen wie Phrantzes³⁸ und Barbaros³⁹.

Dabei wird deutlich, dass Kircheninventar bereits vor der osmanischen Eroberung durch die Byzantiner selbst entwendet wurde. Zudem lässt diese Quelle zwei Schlussfolgerungen zu:

1. das Gemeinwohl steht über dem der Kirche samt ihren liturgischen Geräten
2. es wird schwieriger, Entwendungen bzw. Verluste der Kirche nach der Eroberung den Osmanen zuzuordnen.

Mit der Eroberung durch Mehmed II. öffnet sich ein weiteres Kapitel in der Geschichte der nun osmanischen Stadt, die weiterhin ihren arabischen Namen *Ḳonṣṭanṭīniya* trägt. Daneben

³⁶ Zit.: Schneider 1949, S. 236.

³⁷ Zit.: Phrantz S. 256.260.261., N. Barbaro S. 33-34. in: Mordtmann, 1987, S. 65.

³⁸ Phrantzes: Jugendfreund des letzten Kaisers und Hofbeamter sowie Augenzeuge der Eroberung Konstantinopels am 29. Mai 1453. Asutay-Effenberger 2009, S. 18.

³⁹ Nicolò Barbaro: Venezianischer Seemann; schrieb ein Tagebuch über die Eroberung Konstantinopels. (Runciman 2007, S. 87.)

wird sie aber auch schon Istanbul bzw. im 18. Jahrhundert häufig Islâmbol genannt.⁴⁰ Die Stadt sollte bis 1923 Hauptstadt des Osmanischen Reiches bleiben und auch als Zentrum der islamischen Welt innerhalb des Mittelmeerraumes fungieren. Sie blieb aber auch, in religiöser wie kultureller Hinsicht, ein Knotenpunkt der griechischen und armenischen Christen sowie der sephardischen Juden.⁴¹ Bereits im Winter 1453 ernannte Mehmed II. Georgios Scholarios, bekannt als Anti-Unionist, zum neuen Patriarchen von Istanbul. Mit dieser Maßnahme brachte der Sultan das orthodoxe Patriarchat unter seine Führung und schränkte dadurch die Vorherrschaft der Lateinischen Kirche weiter ein. Nachdem die Hagia Sophia bereits zur Moschee umgewandelt worden war, ließ Mehmed II. den Sitz des Patriarchen in die nahegelegene Apostelkirche verlegen. 1456 siedelte er – nach dem Fund der Leiche eines Janitscharen auf den Besitzungen des Patriarchats – in die Pammakaristos-Kirche um, deren Nachbarschaft christlich geprägt war. Zudem beherbergte das Kloster einige Nonnen, wobei unbekannt ist, ob diese bereits in byzantinischer Zeit dort ansässig gewesen waren oder ob es sich um neue Einwohner aus den deportierten Regionen handelte.⁴² Eine Islamisierung der Stadt war demnach zu Anfang unmöglich, da ein Großteil der Bevölkerung aus Andersgläubigen bestand.⁴³ Nichtsdestotrotz fielen weite Flächen des Stadtgebietes als Stiftungsbesitz⁴⁴ an die, nun Ayasofya Camii genannte, Hauptmoschee. Neben den zu Moscheen umgewandelten Kirchen entstanden vor allem in den neuen osmanischen Siedlungsgebieten weitere kleine Moscheen, und das 1453 entdeckte Grab des Abû Eyub al-Ansarî, in einem Vorort Istanbuls, entwickelte sich zu einem neuen Pilgerort innerhalb der muslimischen Glaubensgemeinschaft.⁴⁵ Hauptsorge des Sultans war zu diesem Zeitpunkt, neben der Reparatur der Stadtmauern, die Wiederbesiedlung der Stadt und ihrer Umgebung voranzutreiben. An der Verbindungsstelle zwischen Europa und Asien sowie an zwei Meere angrenzend gelegen, sollte Mehmed II. durch seine Siedlungs- und Kunstpolitik ein neues Reich aus „Perso-Islamic, Turco-Mongol, and Roman-Byzantine traditions of universal sovereignty“⁴⁶ formen. Durch das systematische Fördern der sogenannten kuls, christlicher

⁴⁰ Müller-Wiener 1977, S. 29.

⁴¹ Kreiser/Neumann 2009, S. 96.

⁴² Yerasmos 2009, S. 462.

⁴³ Kreiser/Neumann 2009, S. 96.

⁴⁴ siehe Kapitel 5.1 Das Vakıf.

⁴⁵ Müller-Wiener 1977, S. 29.

⁴⁶ Zit.: Necipoğlu 2010, S. 262.

Sklaven, die zum Islam übergetreten waren, denen der Sultan höhere Positionen innerhalb des osmanischen Staates antrug, schuf er eine mehrsprachige und multikulturelle Führungsschicht und überwand somit frühzeitig mögliche ethnische Ausgrenzungen.⁴⁷ Am Ende der Regierungszeit Mehmeds II. zeigt sich Istanbul als wiederbelebte, kosmopolitische Stadt mit Moscheen, Kirchen, Synagogen und Bewohnern unterschiedlichster Herkunft und sprachlichen Hintergründen.⁴⁸ Mit dem Einzug der Osmanen begann auch eine rege Bautätigkeit. Das bedeutendste Bauwerk des neuen Herrschers ist der am Platz der abgerissenen Apostelkirche zwischen 1463–1470 errichtete Komplex der Fatih Camii. Zur gleichen Zeit, um 1465/70, begann der Sultan mit dem Bau seines Palastes, dem heutigen Topkapı Sarayı. Bis zum Zeitpunkt des Baubeginns war dieses Gebiet noch von Olivenhainen und einzelnen alten Kirchen und Klöstern besetzt.⁴⁹ Damit begann der architektonische Wandel der nun osmanisch-islamisch geprägten Hauptstadt. Neben der Umnutzung von christlichen Gebäuden, welche vor allem unter der Regierungszeit Sultan Bayazıds II. eine Hochblüte erleben sollte, förderte Sultan Süleyman I. den Ausbau der Stadt und nahm mit seinem Baumeister Mimar Sinan bedeutenden Einfluss auf die Silhouette der Stadt.⁵⁰

⁴⁷ Necipoğlu 2010, S. 262.

⁴⁸ Ebd., S. 263.

⁴⁹ Müller-Wiener 1977, S. 29.

⁵⁰ Ebd., S. 30.

3 Die kulturelle Umnutzung von Kirchen in der Hauptstadt des Osmanischen Reiches

3.1 Stadtentwicklung – Das islamische Recht und die Siedlungspolitik Mehmeds II.

Der osmanische Sultan, als muslimischer Herrscher, war verpflichtet, nach dem islamischen Recht, der Sharia, zu handeln. Demnach wurde Andersgläubigen, welche sich gewaltsam gegen eine Übernahme wehrten, keine Rechte zugesprochen. Ihr Eigentum ging in den Besitz des Sultans über, sie selbst und ihre Kinder verfielen der Sklaverei. Das Osmanische Reich mit seinem Feudalsystem übernahm dieses Prinzip und gliederte Besitzungen oftmals in Vakıfs ein.⁵¹ Wenn jedoch die eroberten Bewohner einer friedlichen Übernahme zustimmten, war es ihnen erlaubt, ihren Besitz zu behalten und ihre Religion weiterhin auszuüben. Dabei verpflichteten sie sich jedoch dazu, die sogenannte Cizye (Kopfsteuer), welche von Muslimen nicht eingehoben wurde, zu begleichen.⁵²

Auch wenn Istanbul gewaltsam erobert wurde, gab Sultan Mehmed II. den geflohenen Bewohnern die Möglichkeit, in ihre Häuser zurückzukehren. Seinen Würdenträgern und Offizieren schenkte er unterdessen Gebäude, u. a. auch Kirchen,⁵³ als Entlohnung für ihren militärischen Dienst. Wer sich freiwillig in der Stadt ansiedelte, durfte sich ein freistehendes Haus auswählen, welches anschließend in dessen Eigentum überging.⁵⁴

Demnach bestand eine der wichtigsten Amtshandlungen Mehmeds II. darin, Teile der Bevölkerung aus unterschiedlichsten Provinzen des Osmanischen Reiches nach Istanbul zu deportieren. Die Übernahme leerstehender Gebäude durch die neuen Einwohner führte zu einer Modifikation des Stadtbildes und seiner Bezirke. Die Zugewanderten wurden in bereits bestehenden Nachbarschaften oder neu gegründeten Bezirken, den sogenannten Mahalles⁵⁵,

⁵¹ Inalcik 1970, S. 232.

⁵² Ebd., S. 234.

⁵³ Diese wurden anschließend den unterschiedlichsten Funktionen zugewiesen (Lagerplätze, Stallungen, Wohnungen oder Umnutzungen in Moscheen).

⁵⁴ Inalcik 1970, S. 235-238.

⁵⁵ Als Mahalle wird eine Nachbarschaft bezeichnet, eine Gemeinschaft mit eigener Identität. Das Zentrum einer

angesiedelt. Die Herkunftsorte der neuen Bewohner dienten meist zur Namensgebung der Mahalle und finden sich noch heute in den Orts- und Viertelnamen Istanbuls wieder. Aber auch die später errichteten Moscheen oder umgewandelten Kirchen waren häufig namensgebend für die einzelnen Bezirke. Kafescioğlu bemerkt dazu:

*„The definition through the mosque, significantly, elaborated a hierarchy of religious structures whereby the multiple Friday mosque of the quarter, the mosque of the marketplace or the thoroughway, and other places of worship such as convents. A definition of the city through a multiplicity of places of worship and a concomitant hierarchy that orders them, the quarter mosque ranking highest after the congregational mosque, corresponds almost exactly to the listing in the surveys, particularly the citywide survey of 1546. The cellular structure implied in legal definitions and documents alike, however, was far from being a constant in the city's physical and social configuration. Particularly through the early decades of Ottoman rule, these cells tended to be amorphous and permeable, their social and physical boundaries prone to change.“*⁵⁶

Im nördlichen Stadtgebiet wurden vorwiegend Juden und Griechen angesiedelt, letztere auch im Bezirk Samatya, wo sich nach der Eroberung noch einige Kirchen erhalten hatten. 1480 stieg die Einwohnerzahl von ehemals 50.000 auf ca. 65.000 – 85.000, von denen 58% Türken, 23% Griechen und 19% Franken, Armenier und Juden waren.⁵⁷ Da zu Beginn wenig Muslime bereit waren, in die neue Hauptstadt zu übersiedeln, füllte Mehmed II. die verlassenen Bezirke meist mit Bewohnern von zuvor eroberten Gebieten.

Evliya Çelebi berichtet dazu:

„[...] zunächst überführte man aus Rumelien das Volk von Usküb in die Usküplü Mahalle, die Bevölkerung von Yenişehir nach der Yeni Mahalle; die Griechen aus

Mahalle bildet eine Moschee, Kirche oder Synagoge. Die Einwohner einer Mahalle können dieselben ethnischen Hintergründe, Religionen oder Kultur haben, oft spielen auch externe Faktoren, wie eine soziale Solidarität, eine Rolle. Der Treffpunkt und das äußerliche Symbol, das eine Mahalle definiert, ist in vielen Fällen der Ort der Religionsausübung. Die einzelnen Mahalle wurden zumeist nach ihren Gründern oder nach der Herkunft ihrer Bewohner, wie im Falle Istanbuls üblich war, benannt. (Kafescioğlu 2009, S. 181.)

⁵⁶ Zit.: Kafescioğlu 2009, S. 183.

⁵⁷ Müller-Wiener 1977, S. 29.

*Morea nach Fener kapı; fünfzig Judengemeinschaften aus Saloniki nach dem Tekfur Saray und nach dem Şuhut kapı, das man deswegen auch Çıfut kapı nennt. Aus Anatolien überführte man Leute aus Ak saray nach der Aksaray Mahalle; solche, die aus Akko, Gaza und Ramleh kamen nach Tahtakale; aus der Stadt Balat kommende Zigeuner nach der Balat Mahalle; den Stamm der Arnauten nach Silivri kapı; Juden aus Safed nach Has köy; anatolische Türken nach Usküdar; Armenier aus Tokat und Sivas nach Sulu manstır; [...]*⁵⁸

Schneider kommt nach der Auswertung von Stiftungsurkunden über den Verbleib von Christen zu dem Schluss dass: „[...] Christen in folgenden Quartieren Grundstückbesitzer [waren]: in Kırk çeşme; Altı mermer; Isbomathya; Langa-Kumkapı; Balat-Küngoz; Molla Hüsrev; Lips.“⁵⁹ (Abb. 2)

Auch Kafescioğlu verzeichnet die großen griechischen Nachbarschaften in Kırkçeşme, Manastır, Topcu Urban Evleri und auch entlang der Landmauern sowie in Petrion bis nach Kumkapı/Kontoskalion am Marmarameer. Muslimische und christliche Mischgemeinschaften befanden sich beim Edirne-, Top- und Silivirkapı. Nahe letzterem siedelten sich vor allem Griechen und Armenier um das Peribleptos Kloster, Sitz des armenischen Patriarchen und später genannten Sulu Manastır, an.⁶⁰ Entlang des Ufers des Goldenen Horns begannen die christlichen Siedlung ab der Gül Camii, die 1499 von einer Kirche (deren Name unbekannt ist) in eine Moschee umgewandelt wurde. Weitere waren in Fener, Balat und bis hin zum Edirnekapı beheimatet. Am Hügel über Fener, wo seit 1456 das griechische Patriachat untergebracht war, siedelte sich eine besonders große Gruppe christlicher Bewohnern an. Entlang der Küste des Marmarameeres ließen sich ebenso christliche Siedler nieder. Rund um die Sergius- und Bacchus-Kirche, der späteren Ayasofya Camii, waren laut Kafescioğlu Christen als auch Muslime wohnhaft.⁶¹

Daraus ergibt sich, dass die Besiedlung entlang des Goldenen Horns am dichtesten war, nach der Mitte und dem Stadtrand zu aber merklich abgenommen hatte.⁶²

⁵⁸ Zit.: Evliya Çelebi, Seyahatname I.Kpl 1341/1896, 114f. übersetzt bei J. von Hammer, Narratives of travels in Europe, Asia and Africa by Evliya Efendi. London 1834, S. 48. in: Schneider 1949, S. 238-239.

⁵⁹ Zit.: Schneider 1949, S. 239.

⁶⁰ Kafescioğlu 2009, S. 185.

⁶¹ Topkapı Palace archives, doc.n.E.10058, E.10737/3-4, E.3365, E.7232, E.10055 in: Yerasimos 2009, S. 473.

⁶² Schneider 1949, S. 240.

Ab 1459 befahl Mehmed II., dass alle Griechen, die vor oder nach der Eroberung geflohen waren, nach Istanbul zurückkehren sollten. Ihnen wurden nach der Rückkehr Häuser und Land zugeteilt.⁶³ Kafescioğlu verweist in diesem Zusammenhang an ein Dokument von Sultan Mehmed II.:

*„[...] documents of the Mehmed II foundation, which often specify Byzantine structures as kafır al-bina` (infidels' buildings), locate the majority of these buildings in this area. The same documents indicate that members of deportee communities were living in such ,infidels' buildings. These were the Byzantine structures given out first as freehold property and later rented out to the city's new inhabitants.“*⁶⁴

Bereits ab 1456 wurden freistehende Häuser muslimischen Einwanderern übergeben und eine stärkere Islamisierung der Stadt vorangetrieben. Nach dem Auswählen eines leerstehenden Gebäudes, beschloss der zuständige Präfekt, ob dieses als Geschenk des Sultans, den neuen Besitzern übergeben werden konnte. Nach erfolgter Übernahme, konnte der neue Eigentümer frei über das Objekt verfügen. Da jedoch viele nicht in der Lage waren, die Gebäude zu erhalten, begann der Sultan, diese nur noch zu vermieten.⁶⁵

Bis zum Ende der Regierungszeit Mehmeds II. hatte Istanbul den Status als Hauptstadt wiedererlangt. Dennoch ist es schwierig, das städtische Gefüge in dieser Zeit zu erfassen, da wenig über die ruinösen und verödeten Landschaften bekannt ist. Außerdem ist unklar, inwieweit diese zum Teil aus Feldern bestehenden Gebiete genutzt wurden. Bekannt ist, dass entlang des Lykos-Tal und der Landmauern der größte Teil aus Feldern bestand. Dieser Zustand kann wohl auch noch für die Regierungszeit Mehmeds II. angenommen werden. Andererseits zeigte die massive Umwandlung von Kirchen in Moscheen unter Beyazid II., dass diese noch in einem guten Zustand gewesen sein mussten, aber vielleicht schon zuvor aufgrund der zunehmenden Absiedlung in diesen Gebieten verlassen wurden.⁶⁶

Das osmanische Desinteresse an einem geometrisch angeordneten Straßennetz und die Idee

⁶³ Inalcik 1970, S. 235-238.

⁶⁴ Zit.: Kafescioğlu 2009, S. 184.

⁶⁵ Inalcik 1970, S. 240-243.

⁶⁶ Yerasimos 2009, S. 475.

der Grundbeschaffenheit einer islamischen Stadt führte auch zu einem Desinteresse an den bereits vorhandenen Strukturen von Straßen und Plätzen des eroberten Konstantinopels. Aber die Umwandlung der Hagia Sophia in eine Moschee, die Erbauung des ersten Palastes an dem Ort des Forum Taurus und der Bau der Zitadelle am Marmarameer, setzten eine Reihe von osmanischen Schwerpunkten innerhalb der ehemals byzantinisch-zeremoniellen Linie in den ersten Jahren nach der Übernahme. Auch der Komplex Mehmed Fatih's an der Stelle der ehemaligen Apostelkirche, nahe des nördlichen Arms der Mese, verstärkte diese Intention, die aus strategischen und symbolischen Gründen ausgewählt wurden.⁶⁷

Der Mese und dem Bazar sind von Beginn an zentrale Rollen im alltäglichen wie zeremoniellen Leben zugekommen.⁶⁸ Große osmanische Bauunternehmungen erfolgten meist auf ehemaligen bedeutenden byzantinischen Plätzen. Durch deren Aneignung, Rekontextualisierung und das Ersetzen byzantinischer Elemente durch osmanische, wurde eine neue visuelle Ordnung der Stadtumgebung erzeugt. Nach der Regierungszeit Mehmeds II. waren die zeremoniellen Strukturen innerhalb der Stadt mit einer neuen ikonographischen Bildsprache belegt und jene überlagerten sich teilweise noch mit den alten Strukturen.⁶⁹ Die Veränderung von Plätzen und Strukturen wurde nicht durch die Ablehnung von nichtreligiösen öffentlichen Orten bestimmt, vielmehr war es der Versuch, die vorhandene Infrastruktur und Landschaft den neuen Herausforderungen anzupassen und diese in ein passendes Verhältnis mit den Monumenten zu stellen.⁷⁰

Nach der Übernahme Konstantinopels durch die Osmanen stellte die Architektur einen bedeutenden und repräsentativen Aspekt zur Herstellung des neuen Bildes der nun osmanischen Hauptstadt dar. Zahlreiche historische Ansichten überliefern die Bautätigkeiten der neuen Herrscher und verbinden zugleich die byzantinische Vergangenheit mit den neuen Repräsentativ- und Kultusbauten. Dabei veränderte sich die Silhouette der Stadt hin zu einem architektonischen Mix aus kultureller und religiöser Vielfalt.

⁶⁷ Kafescioğlu, 2009, S. 135.

⁶⁸ Kafescioğlu 2009, S. 136.

⁶⁹ Ebd., S. 137.

⁷⁰ Ebd., S. 139.

3.2 *Historische Stadtansichten im Vergleich*

Besonders zu Beginn der osmanischen Herrschaft unterlag die Stadt einer strikten Verwaltung durch den Sultanhof. In diesem Kontext sei an Mehmed Fatihs Ausruf nach der Eroberung erinnert, mit dem er deklarierte, dass alle öffentlichen Gebäude seiner Verfügungsgewalt unterstehen. Istanbul symbolisierte zu diesem Zeitpunkt die Mannigfaltigkeit von politischen als auch religiösen Idealen. Viele der frühen Stadtansichten sind in diesem Zusammenhang mit Vorsicht zu betrachten. Neben einem gewissen Maß an topografischen und räumlichen Genauigkeiten, sind die historischen Stadtansichten Istanbul, welche hier diskutiert werden sollen, auch Vermittler von politischen, religiösen und geistigen Ideen ihrer Auftraggeber, die in der Auswahl der dargestellten Bauten übermittelt werden. Die zu besprechenden Ansichten spannen einen Bogen über die Veränderung der Stadt im Laufe der Jahrhunderte und ermöglichen einen Dialog zwischen dem Dargestellten und den schriftlichen Quellen. Damit soll die Verwandlung der Stadt in Bezug auf ihre ethnischen Gruppen und deren Sakralbauten sowie hinsichtlich der Umnutzung von Kirchen in Moscheen, veranschaulicht werden. Ein Hauptaugenmerk wird auf die Koexistenz byzantinischer Vergangenheit und osmanischer Gegenwart in Bezug auf religiöse Bauten gelegt. Den historischen Ansichten werden, eigens auf die Umwidmung von Kirchen zu Moscheen, angefertigte Stadtpläne gegenübergestellt, um den tatsächlichen Ist-Bestand zu verdeutlichen. Zusätzlich wurden einige der größten neuen Stiftungen vermerkt, um die Platzverteilung ‚intra muros‘ besser nachvollziehen zu können. Die Auswahl ist keineswegs vollständig, da Istanbul bis dato rund 300 Moscheen aufweist. Die exemplarischen Beispiele sollen lediglich als Stellvertreter fungieren.

3.2.1 *Christoforo Buondelmontis Liber Insularum Archipelagi*

Die Düsseldorfer Universitäts- und Landesbibliothek besitzt zwei Werke von Christoforo Buondelmonti, darunter eine illustrierte Fassung des *Liber Insularum Archipelagi* (Buch der Inseln des Archipels), welche eine ganzseitige Darstellung Istanbuls (Faksimile fol. 54^r) beinhaltet (Abb. 3). Das Faksimile der Stadtansicht nimmt wegen seiner zeichnerischen Qualität, aber vor allem aufgrund seiner Konzentriertheit auf osmanischen Bauten aus der Zeit Fatih Sultan Mehmeds eine Sonderstellung in der Kartografie ein und ist für die räumliche und zeitliche Erschließung Istanbuls nach 1453 ein aussagekräftiges Zeugnis.

Aufmerksamkeit kommt der Darstellung nicht nur wegen der imposanten Wiedergabe der Hagia Sophia zu, sondern auch, weil sie um Details und Funktionen bezüglich der Belagerung und späteren Eroberung durch die Osmanen bemüht ist. Die Vergangenheit ist eingebettet in neue Bauten – den Festungen, Werften, Moscheen, Palästen, Friedhöfen und Märkten, die unter Mehmed II. entstanden.⁷¹ Nach der Eroberung verwandelte sich Istanbul mehr und mehr in eine islamisch strukturierte Stadt. Diese Umwandlung fand nicht nur auf physischer Ebene statt, obwohl das Minarett mitunter das sichtbarste Zeichen darstellte, sondern auch im Sinne des Gemeinschaftsgefüges innerhalb der Mahalles. Moscheen, Medresen, İmaret usw. bildeten die neuen Zentren des gemeinschaftlichen Lebens innerhalb der Bezirke.⁷² Die Düsseldorfer-Ansicht enthält auch Details, die in der später zu behandelnden Vavassore-Ansicht fehlen. Demnach verstehen sich die hier ausgewählten Ansichten als Puzzleteile, die am Ende ein ganzes Bild ergeben.

Christoforo Buondelmonti (ca.1380/85 bis ca. 1431), Sohn einer Florentiner Adelsfamilie, verließ um 1414 seine Heimatstadt, um nach Rhodos, Kreta, zu den Inseln des Archipels, nach Konstantinopel und zum Berg Athos aufzubrechen. Die Ergebnisse seiner geografischen und archäologischen Forschungsreisen fasste er in zwei Bänden zusammen. Die vollständige Version des *Liber Insularum Archipelagi* überreichte er in den Jahren zwischen 1420–1422 seinem Gönner, dem Kardinal Giordano Orsini (1360/70–1438).⁷³

Die hier zu behandelnde Abschrift, deren Auftraggeber und Besitzer unbekannt sind, wird

⁷¹ Manners 1997, S. 87.

⁷² Ebd., S. 88.

⁷³ Effenberger 2005, S. 13-14.

durch Wasserzeichen in das letzte Viertel des 15. Jahrhunderts (Zweite Hälfte 80er Jahre) datiert.⁷⁴ Im Falle der Düsseldorfer Ansicht, wie auch bei einigen anderen Faksimiles, bestehen jedoch mannigfaltige Divergenzen zwischen den Text- und Bildfassungen, die sich nicht ergänzen, sondern vielfach sogar widersprüchlich erscheinen, da die Illustrationen weit über die im Text beschriebenen Bauten hinausreichen.⁷⁵ Dieses Faktum ist jedoch für die Betrachtung hinsichtlich des Bestandes der Kirchen und Moscheen im städtischen Gefüge irrelevant, da ohnedies das Hauptaugenmerk auf die Stadtansicht gelegt werden soll und nicht auf den Text.

Wie Buondelmontis Ansicht, gibt auch die Düsseldorfer Fassung die Stadt von Seite des Marmarmeereres in vogelperspektivischer Darstellung wieder und zeigt sowohl das Goldene Horn als auch den Bosphorus mit europäischer und asiatischer Seite bis zum Schwarzen Meer. Die ganzheitliche Darstellung der osmanischen Besitzungen in diesem Gebiet ermöglicht auch, die Sperrfestungen entlang des Bosphorus, Andaloluhisarı und Rumelihisarı sowie den Leuchtturm Rumeli Feneri am Eingang des Schwarzen Meers abzubilden.⁷⁶ Dabei fällt die übermäßige Vergrößerung dieser Bauten auf, welche die korrekte Verortung innerhalb des Gebietes unmöglich macht. Gleiches lässt sich für die Bereiche Pera und jene innerhalb der Stadtmauern Istanbuls ausmachen. Es wird deutlich, dass bestimmte Bauten eine besondere Akzentuierung erfahren und dadurch anderen wenig bis gar keine Beachtung geschenkt wird. So werden auch der Galata-Turm in Pera sowie die an der südwestlichen Stadtmauer von Istanbul gelegene Yedikule-Festung deutlich größer und detaillierter ausgeführt. Diese Beobachtung legt den Schluss nahe, dass es dem Zeichner wichtig war, die osmanischen Besitzungen bzw. die zur Verteidigung der Stadt dienlichen Festungen hervorzuheben, um damit die osmanische Präsenz zu unterstreichen. In Folge der Deplatzierung einzelner Gebäude war es dem Zeichner wohl unmöglich, das Straßennetz innerhalb der Stadt wiederzugeben, stattdessen versuchte er, einige der sieben Hügel Istanbuls schemenhaft abzubilden. Vergleicht man Pera mit der Altstadt fällt auf, dass innerhalb der Stadtmauern keine Wohnhäuser erkennbar sind, wogegen Pera überfüllt von Kirchen und Häusern

⁷⁴ Ebd., S. 15.

⁷⁵ Effenberger 2005, S. 16.

⁷⁶ Ebd., S. 18.

scheint.⁷⁷

Die zahlreichen Sakralbauten sind zum Teil mit Beschriftungen versehen und besitzen in einigen Fällen Minarette oder Kreuze, dennoch ist ihre Zuordnung gelegentlich schwierig. Gebäude mit großen Kuppeln und relativ hohem Tambour zeigen religiöse Bauten sowohl des Christentums als auch des Islams. Durch die ähnliche schematische Darstellung wird eine Art Einheitlichkeit und zugleich Austauschbarkeit suggeriert.⁷⁸

Effenberg jedoch stellt fest, dass Kirchen und Moscheen in einem unterschiedlichen Typus dargestellt sind – so wird der Unterbau von christlichen Gotteshäusern perspektivisch wiedergegeben, wohingegen jener der Moscheen in Seitenansicht dargestellt ist. Dieses Faktum erleichtert neben den teilweisen Beschriftungen die Identifizierung bzw. Zuordnung der einzelnen Bauten.⁷⁹

Innerhalb des Topkapı Sarayı (1) lassen sich fünf noch in ihrer Bausubstanz erhaltene Kirchen eruieren. Entlang der westlichen Serailmauer: die Kirche Hagia Eirene (2), hier als S.Elini beschriftet und die Kirche Hagios, en tois Orphanotropheiois‘ (5), als s.paulus betitelt.⁸⁰ Unser Hauptaugenmerk gilt letzterer, da die Kirche Hagia Eirene, bereits nach 1464 in ein Zeughaus umgewandelt wurde und keinerlei religiöse Funktionen mehr inne hatte.⁸¹

Die an der Serailspitze gelegene Kirche wird perspektivisch und in drei Bauelemente gegliedert dargestellt – ein durchfensterter Unterbau mit schrägem Dach, welches zu einer tambourlosen Kuppel überleitet. Für Arne Effenberg, Autor der Abhandlung über die Düsseldorfer Faksimiles, besteht kein Zweifel daran, dass es sich dabei um die Kirche der Hl. Petrus und Paulus, en Orphanotropheiois‘ handelt, obwohl deren Lage innerhalb des Serails nach wie vor unbekannt ist.⁸²

Unweit der Kirche der Hl. Petrus und Paulus befindet sich die Kirche Hagios Demetrios (6), bezeichnet als s.demetrius. Abweichend zu den bisher behandelten Bauten, ist jene Kirche nur einansichtig mit einer Kuppel auf hohem Tambour wiedergegeben.⁸³

In gewohnter Darstellungsweise lässt sich, an der östlichen Serailmauer hin zum

⁷⁷ Ebd., S. 19.

⁷⁸ Kafescioğlu 2009, S. 151.

⁷⁹ Vgl.: Effenberger 2005, S. 23.

⁸⁰ Effenberger 2005, S. 23-25.

⁸¹ Müller-Wiener 1977, S. 114.

⁸² Vgl.: Effenberger 2005, S. 25-26.

⁸³ Effenberger 2005, S. 26.

Marmarameer, eine weitere Kirche namens Hagios Georgios, tōn Manganōn‘(8) ausmachen, auf der Düsseldorfer Ansicht als s.georgius gekennzeichnet. Die Kirchen und Klöster des sog. Manganenekomplexes sind beim Bau des Topkapı Sarayı größtenteils als Steinbruch verwendet worden. Die Georgskirche diente hingegen nach der osmanischen Übernahme längere Zeit Dervişen als Wohnsitz.⁸⁴

Die letzte innerhalb der Serailmauern zu behandelnde Kirche, ist die Kirche der Theotokos, tōn Hodegōn‘, s.Maria (9).⁸⁵ Sie kann in der Düsseldorfer Ansicht an der südlichen Mauer des Serails Richtung Yedikule lokalisiert werden.

Zwischen Topkapı und Yedikule

Eine der wohl herausragendsten Bauten mittelbyzantinischer Zeit, die Kirche der Theotokos Peribleptos (17), hier als perilefto betitelt, wird im ‚Vordergrund‘ am südlichen Ende des Stadtgebietes dargestellt. 1463/64 siedelte Mehmed II. zunächst die deportierten Bewohner von Argos um das Peribletoskloster an.⁸⁶ Später wurde es den im Stadtteil von Samatya lebenden Armeniern übertragen, die hier den Sitz ihres Patriarchen einrichteten.⁸⁷

Südlich des Peribletosklosters befindet sich die Kirche des Ioannes Prodromos, en tō Studiō, studios (18). Die Studioskirche wurde wohl kurze Zeit darauf durch den Oberstallmeister (İmrahor) Beyezids II., İlyas Bey, in eine Moschee umgewandelt.⁸⁸ Arne Effenberger betont jedoch, dass dies kein terminus ante quem für die Anfertigung der Düsseldorfer Ansicht sein kann, da anzunehmen ist, dass dem Zeichner hier ein vielleicht beabsichtigter Anachronismus unterlaufen ist.⁸⁹

Zwischen Topkapı Sarayı und Tekfur Sarayı

Weitere Ungereimtheiten gibt es auch in Bezug auf das Pantokratorkloster (27) – nicht nur die Lage, sondern auch die architektonische Darstellung entspricht nicht der Realität. Auf einem der schemenhaft wiedergegebenen Hügeln Istanbuls erhebt sich ein basilikales Gebäude, an dessen Westseite ein Turm und an dessen Ostseite ein Rundbau vorgelagert sind.

⁸⁴ Dukas, Historia XLII, 13, ed.Grecu,S. 399 in Effenberger 2005, S. 27.

⁸⁵ Ihre Lage und Identifizierung ist in der Forschung nach wie vor umstritten. Siehe dazu: Effenberger 2005, S. 27.

⁸⁶ Zit.: Schreiner, Kleinchroniken II, S. 503-504 in: Effenberger 2005, S. 36.

⁸⁷ Zit.: Schneider, Bevölkerung, S. 338, 339 in: Effenberger 2005, S. 36.

⁸⁸ Müller-Wiener 1977, S. 150.

⁸⁹ Effenberger 2005, S. 37.

Nichtsdestotrotz lässt sich das Pantokrator Kloster durch seine Inschrift, *pantocratora i(n) q(u)a imp(era)tores sunt sepuli(ti)*, als jenes identifizieren. Noch unter Mehmed II. wurde im ehemaligen Kloster, von Müderris Zeyrek Molla Mehmed Efendi, eine Medrese eingerichtet und anschließend in eine Moschee umgewandelt. Arne Effenberg führt die architektonische Ausformung auf das Wissen des Zeichners zurück, dass die mittlere Kirche als Grablage der Komnenen und Palaiologen diene und die in der Beischrift, ausgedrückte Funktion als Kaisermausoleum durch einen Rundbau mit bekrönendem Kreuz wiedergegeben ist. Des Weiteren räumt er ein, dass der Zeichner die 1462 abgerissene Apostelkirche mit dem im Osten vorgelagerten konstantinischen Rundmausoleum noch gekannt und diese Gebäudekombination auf die Pantokratorkirche übertragen hätte können.⁹⁰ Zwar besaßen Apostel- und Pantokrator Kloster keinen Turm, doch müssten jene der Kirchen wie die des Pammakaristosklosters (Fethiye Camii), der Kilise Camii (Vefa Kilise) und des Klosters des Ioannes Prodromos, tēs Petras‘ erkennbar gewesen sein. Dies lässt Effenberg daher auf eine Zusammenlegung aller genannten Bauten in einer Darstellung schließen.⁹¹

Meines Erachtens scheint diese These doch etwas zu spekulativ zu sein, zumal es sich bei den genannten Bauten um beachtliche – im architektonischen sowie im religiösen Sinne – kirchliche Institutionen handelte und ihnen somit nicht nur mehr Platz, sondern auch eigene Darstellungen zugutekommen müssten. Aus diesem Grund kann das vorhandene Material in Bezug auf seine Authentizität hinterfragt werden.

Zwischen den Gebieten Edirnekapı und Kefeli Mescidi, wo Mehmed II. 1475 die aus der genuesischen Kolonie Kaffa (Theodosia)/Krim deportierten Bewohner – hauptsächlich Genuesen und Armenier – angesiedelt hatte, ist ein weiterer Kirchenkomplex erkennbar. Jedoch lässt sich dieser nicht eindeutig identifizieren. Laut Effenbach könnte es sich um das Kloster des Ioannes Prodromos, tēs Petras‘ handeln oder um die Kirche Santa Maria di Constantinopoli (28), welche die Hauptkirche der Bewohner Kaffas war.⁹²

Zwischen Topkapı Sarayı und Chorakloster

Im Zentrum der Düsseldorfer Ansicht befindet sich, hervorgehoben dargestellt, die Hagia

⁹⁰ Effenberger 2005, S. 41.

⁹¹ Ebd., S. 42.

⁹² Vgl.: Effenberger 2005, S. 42

Sophia (30), beschriftet als s.sophia. Vergleicht man die zeichnerische Ausführung der ehemaligen Hauptkirche Konstantinopels mit anderen, wird deutlich, dass sich der Zeichner hier besonders um Details bemüht hat.⁹³ Er zeigt uns jedoch ein widersprüchliches Bild, denn obwohl die Kirche von einem Kreuz bekrönt ist, erhebt sich an der südöstlichen Ecke des Gebäudes ein Minarett, welches bereits unter Mehmed II. errichtet wurde, und weist es dadurch eindeutig als Moschee aus. Dem Zeichner gelingt es somit, den Verlauf der Geschichte Konstantinopels anhand seines bedeutendsten sakralen Gebäudes bildlich darzustellen.

Nördlich der Fatih Camii gelegen befindet sich das Chorakloster, ch<r>istus i<n>chora (37). Da es weder auf den Buondelmonti-Veduten noch bei Vavassore wiedergegeben ist, gewinnt die Düsseldorf Ansicht an besonderer Bedeutung, denn sie zeigt, dass die Umnutzung der Kirche in eine Moschee noch nicht stattgefunden hat. Damit gehört das Chorakloster, die spätere Kariye Camii, zu jenen Kirchen, die unter Mehmed II. nach wie vor in christlicher Nutzung waren.⁹⁴

Auf der benachbarten Seite des Goldenen Horns, in Pera, findet sich ein vollkommen anderes Bild des städtischen Gefüges. Bekrönt durch den Galata-Turm, reichen die Stadtmauern bis zum Ufer. Pera selbst wird durch zwei weitere Mauerzüge innerhalb der Umfassungsmauern in drei Stadtteile untergliedert. Da die Düsseldorf Zeichnung in mehreren Hinsichten einen ungenauen Eindruck Peras wiedergibt, soll hier nur kurz auf die deutlich erkennbaren Kirchenbauten eingegangen werden. Es handelt sich dabei um die im Zentrum stehenden Kirchen des Heiligen Paulus und Dominicus (46) (SS. Paolo e Domenico, linker Turm ohne Kreuz), welche die Aufschrift s.d(omi)nicus trägt, und um die Klosterkirche des Hl. Franziskus (S.Francesco, rechter Turm mit Kreuz) deren Beischrift s.fra(n)ciscus lautet.⁹⁵ Erstere wurde bereits zwischen 1475 und 1478 in eine Moschee namens Arap Camii umgewandelt.⁹⁶

Östlich des Stadtzentrums, im Bezirk Borgo di Lagirio (burgi d(e) lagirio) (47), befindet sich eine Kirche mit Turm und der Beischrift s.benedic(tus). Laut Effenberger handelt es sich

⁹³ Ebd., S. 43.

⁹⁴ Effenberger 2005, S. 49.

⁹⁵ Ebd., S. 55.

⁹⁶ Müller-Wiener 1977, S. 79-80.

dabei um das Kloster Santa Maria della Misericordia oder della Cisterna.⁹⁷

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Düsseldorfer Ansicht im Stadtkern Istanbuls insgesamt zehn Kirchen wiedergibt, wobei die Kirche Hagia Eirena bereits als Waffenarsenal benutzt wurde. Einige der dargestellten Kirchen wie die Chorakirche, die Kirche Hl. Maria Peribleptos – das spätere Sulu Manastır – und die Studioskirche wurden während der Regierungszeit Mehmed Fatih's noch nicht in Moscheen umgenutzt und andere fungierten weiter als Kirchen. Das Pantokrator-Kloster wurde als eines der ersten Klöster in eine Medrese mit Mescid umgewandelt. Zur Herstellungszeit der Buondelmonti-Ansicht trug es bereits den Namen des ersten Professors, Mevlana Zeyrek. Da die Wiedergabe jedoch nicht korrekt ist, wird einmal mehr die Vielzahl von ‚Fehlern‘, Anachronismen und Verschmelzungen der byzantinischen und osmanischen Symbole aufgezeigt.⁹⁸ So wird auch die Studioskirche, welche bereits 1486 in eine Moschee umgewandelt wurde, noch ausdrücklich als Kirche wiedergegeben. Ein weiterer Anachronismus konnte bei der Hagia Sophia festgestellt werden, welche mit Kreuz und Minarett versehen ist. Dem gegenüber stehen lediglich vier neuerrichtete Moscheen, wobei die Hagia Sophia in diese Kategorie eingeordnet werden muss und die Zahl dadurch auf fünf erweitert. Symbolkräftigstes Zeugnis der neuen Religion ist wohl die Moschee Mehmed Fatih's samt Vorhof, Türbe, Medrese, Imaret und Krankenhaus, welche anstelle der Apostelkirche errichtet wurde.⁹⁹ Die Düsseldorfer-Karte vermittelt sowohl den Prozess als auch den Fortschritt des Wiederaufbaues. Sie enthält die wichtigsten religiösen Bauten, die in den ersten 20 Jahren nach der Eroberung erbaut wurden – die Moschee in Eyüp, die Mahmud Paşa Camii (1462), die Fatih Camii (1563–1570) und die Rum Mehmed Paşa Camii (1569) in Üsküdar. Von all den symbolischen Details ist vermutlich keines aussagekräftiger als das Minarett zur Seite der Hagia Sophia, welches die erste Amtshandlung Mehmeds II., die Umwandlung der Kirche in eine Moschee, verdeutlicht.¹⁰⁰

In Pera werden hingegen lediglich drei Kirchen dargestellt, wobei die Kirche SS. Paolo e

⁹⁷ Effenberger 2005, S. 56.

⁹⁸ Kafescioğlu 2009, S. 151.

⁹⁹ Kafescioğlu 2009, S. 150.

¹⁰⁰ Manners 1997, S. 89.

Demenico ebenso unter Mehmed II. 1478 in die Arap Camii umgenützt worden war.¹⁰¹

Dem Zeichner war es demnach wichtig ein aktuelles Bild der neuen osmanischen Hauptstadt anzufertigen, aber dennoch die, nach wie vor in Gebrauch – vorhandenen christlichen Kirchen – darzustellen. Er zeigt somit ein Bild Istanbuls im Wandel, zwischen Christentum und Islam, zwischen den verschiedenen Stadtgebieten und ihren Gesellschaften und legt gleichzeitig Zeugnis zu beiden ab. Die Betonung des christlichen, byzantinischen Erbes – Einbeziehung einer großen Zahl von Kirchen – kann auch als ein Anfechten des Westens auf das verlorengegangene christliche Eigentum gedeutet werden. Die Ansicht zeigt die im Wesentlichen noch erhaltene byzantinischen Bauten, verweist aber gleichzeitig auf die neuen Eigentümer. Dies könnte womöglich auf die Beteiligung osmanischer Förderer hindeuten.¹⁰² Die Buondelmonti-Ansicht gibt ein Bild Istanbuls wieder, welche die byzantinische Vergangenheit nicht ignoriert und dennoch Platz für die Osmanische Gegenwart lässt.

Tatsächlich konnte festgestellt werden, dass rund 14 Kirchen während der Regierungszeit Mehmeds II. (1453–1481) in Moscheen umgewidmet wurden (Abb. 4). Dazu zählen allen voran die Ayasofya Camii, die Kalenerhane Camii, die Zeyrek Kilise Camii und die Eski İmaret Camii, welche dem Islam durch den Sultan zugänglich gemacht wurden.

Betrachtet man die christlichen Siedlungsgebiete, steht fest, dass vor allem nördlich der Mese sowie entlang des Goldenen Horns Christen angesiedelt waren. Besonders die Bezirke Balat und Fener bis zum Un Kapısı und um das ehemalige Lipskloster, der Zeyrek Kilise Camii, bilden die christlichen Stadtteile. Das orthodoxe Patriarchat war in den Jahren von 1456 bis 1587 in der Pammakaristos-Kirche untergebracht¹⁰³ und stellte somit das griechisch-orthodoxe Zentrum innerhalb des Stadtkernes dar.

Zur Stadtmitte hin kann festgehalten werden, dass die Zahl an christlichen Bewohnern stetig abnimmt. Als weiteren Knotenpunkt kann das ehemalige Samatya, die heutige Koça Mustafa Paşa Mahallesi am Marmarameer nahe der Yedikule-Festung, genannt werden. In ihrer Nachbarschaft wurden während der Regierungszeit Mehmeds II. vor allem Griechen und Armenier angesiedelt, letztere behielten den Sitz ihres Patriarchats im sogenannten Sulu

¹⁰¹ Effenberger 2005, S. 67.

¹⁰² Kafescioğlu 2009, S. 147.

¹⁰³ Kırmıtafı 2001, S. 63.

Manastır bis Mitte des 17. Jahrhunderts.¹⁰⁴

Nahe des Topkapı Sarayı und an der Spitze des Goldenen Horns können hingegen wenig bis keine christlichen Siedlungen ausfindig gemacht werden.

Betrachtet man die Standorte in Bezug auf die Umnutzung von Kirchen in Moscheen, fällt zunächst das Gebiet in Zeyrek auf. In unmittelbarer Umgebung lässt sich dort eine hohe Dichte an Kirchen ausmachen. Obwohl in diesem Abschnitt Christen beheimatet waren, wurde eine Vielzahl an Kirchen zu Moscheen umgewandelt.

Dieser Bezirk befindet sich in unmittelbarer Nachbarschaft zum Mehmed II. Fatih Komplex, welcher um 1470 vollendet wurde¹⁰⁵ und das neue islamische und kulturelle Zentrum der Stadt darstellte. Außerdem fungierte er als Anziehungspunkt für muslimische Bewohner, die sich in seiner Nähe angesiedelt hatten.

Unweit des alten Palastes, können drei Umnutzungen in unmittelbarer Nachbarschaft festgestellt werden. Es handelt dabei um die Kalenderhane Camii, welche von Mehmed II. persönlich umgenutzt wurde und den Dervişen des Kalenderi-Ordens zugänglich gemacht wurde, um die Molla Gürani Camii sowie das Balaban Ağa Mescidi. Alle drei umgaben eigene Mahalles, die nach den Moscheen benannt wurden.

Darüber hinaus lässt sich keine weitere größere Struktur im Bezug auf Umwidmungen feststellen.

Neben der großen Moschee Sultan Mehmeds II. Fatih (1463) wurden verstreut über das gesamte Stadtgebiet kleinere Moscheen gebaut.¹⁰⁶ Da ein Mangel an Handwerkern sowie an Baumaterial vorhanden war, wurde der Bedarf an muslimischen Glaubenshäusern meist durch schnell erbaute Mescids gedeckt, von denen nur eine geringe Anzahl bis heute intakt ist. Dennoch wurden in den ersten 25 Jahren nach der Eroberung rund 70 kleinere Gebetsräume errichtet. Darunter einige, die in nicht-muslimischen Nachbarschaften erbaut wurden.¹⁰⁷ Da nicht alle Neubauten dokumentierbar sind und dies auch den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, wurden sieben größere Moscheen, die während der Regierungszeit Mehmeds II. entstanden sind, ausgewählt. Der größte Komplex, die Sultan Mehmed II. Fatih Camii samt Anbauten, entstand an der Stelle der ehemaligen Apostelkirche auf einer Gesamtfläche von

¹⁰⁴ Dark 1999, S. 656.

¹⁰⁵ Odenthal 1990, S. 240.

¹⁰⁶ Goodwin 1971, S. 107.

¹⁰⁷ Kafescioğlu 2009, S. 197.

rund elf Hektar. Aufgrund der exponierten Lage am vierten Hügel der Stadt mussten aufwendige Subkonstruktionen errichtet werden, um die Moschee auf stabilem Grund erbauen zu können.¹⁰⁸ Rund um die Moschee, vor allem am abfallenden Hang zum Goldenen Horn, wurde neben den umgewidmeten Kirchen auch eine Moschee, die Yarhisar Camii, errichtet. Sie gilt als die älteste Moschee der Stadt und wurde von Yarhisarlı Mustafa Efendi 1461 in Auftrag gegeben.¹⁰⁹ Angesichts des großen Sultanskomplexes kam es sicherlich vermehrt zu einem Zuzug muslimischer Bevölkerung in dieses Stadtgebiet, und somit musste auch der Bedarf an weiteren religiösen Einrichtungen gewährleistet sein, welcher durch Neubauten, aber auch durch Umwidmungen gedeckt werden konnte. Neben dem neuen religiösen Zentrum wurden vor allem Gebetsräume nahe der Marktplätze benötigt, um den Gläubigen die fünf Ritualgebete auch während der Arbeitszeit zu ermöglichen. Die Yavaşca Şahin Camii wurde Mitte des 15. Jahrhunderts von Yavaşca Şahin Mehmed Paşa, ein Schiffskapitän nahe des Hafens und am unteren Ende der alten Haupt- und Geschäftsstraße Uzun Çarşı, errichtet.¹¹⁰ In unmittelbarer Nachbarschaft zum Bedestan, dem überdachten Markt, ließ der Vezier Mahmud Paşa in der Zeit von 1461–1464 einen großen Komplex samt İmaret, Medrese, Hamam, Han, Camii und seiner Türbe erbauen. Laut Ayvansarayî befand sich an dessen Stelle ursprünglich eine Kirche, die aufgrund ihres ruinösen Zustandes abgerissen werden musste, dies bot Bauplatz für die neue Moschee.¹¹¹ Mahmud Paşa, Sohn eines griechischen Vaters und einer serbischen Mutter, kam im Zuge der devşirme an den osmanischen Hof und schaffte es bis zum Vezier.¹¹² Neben der Fatih Camii stellte der Mahmud-Paşa-Komplex ein weiteres großes soziales und religiöses Zentrum innerhalb der Stadtmauern dar.

Auch in der Nachbarschaft des Sultanpalastes errichtete man neben der zur Moschee umgewandelten Ayasofya und der Güngörmez Mescidi eine weitere Moschee, die İshak Paşa Camii, am Ende der Regierungszeit Mehmeds II. und zu Beginn Beyazid II., 1482.¹¹³

An der Straßengabelung Richtung Topkapı und Silivirkapı liegt die 1472 errichtete Murad Paşa Camii. Der Auftraggeber, Murad Paşa, ein Verwandter des spätbyzantinischen

¹⁰⁸ Odenthal 1990, S. 240.

¹⁰⁹ Goodwin 1971, S. 108.

¹¹⁰ Müller-Wiener 1977, S. 485.

¹¹¹ Al-Ayvansarayî 2000, S. 212.

¹¹² Goodwin 1971, S. 109.

¹¹³ Goodwin 1971, S. 116.

Kaiserhauses der Palaiologen, trat zum Islam über und schaffte es am Hofe Mehmeds II. ebenso bis zum Vezier.¹¹⁴

Die letzte der sieben markierten Moscheen, die Hacı İlyas Yatağan Camii des Waffenschmiedes Hacı İlyas Ağa, lag nahe dem Blachernenviertel, an der Landmauer angrenzend.

Die Verteilung der Moscheeneubauten im städtischen Gefüge zeigt, dass neben dem Schaffen größerer, religiöser, gesellschaftlicher sowie sozialer Zentren – wie der Sultan Mehmed II. Fatih Camii, der Murad Paşa und der Mahmud Paşa Camii – auch Moscheen in vorwiegend christlichen Gebieten errichtet wurden.

Mit rund 70 Neubauten und 14 Umwidmungen wurde der Bedarf an muslimischen Einrichtungen zu einem Großteil gedeckt, zumal der muslimische Bevölkerungsanteil bei nur rund 58% lag.¹¹⁵

¹¹⁴ Odenthal 1990, S. 289.

¹¹⁵ Müller-Wiener 1977, S. 29.

3.2.2 Giovanni Andreas di Vavassores *Byzantium sive Constantineopolis*

Wie das Buondelmonti-Faksimile ist auch die Vavassore-Ansicht aus vogelperspektivischer Sicht, die aus mehreren Teilansichten zusammengesetzt ist, wiedergegeben (Abb. 5).¹¹⁶ Aufgrund der unabhängigen Entstehung der einzelnen Ansichten, ergeben sich „erhebliche Differenzen in Maßstab und Orientierung“.¹¹⁷ Die Vedute des venezianischen Kartografen Giovanni Andreas di Vavassore *Byzantium sive Constantineopolis* wird ca. um 1530 datiert und basiert auf einem Original aus den 1480er Jahren.¹¹⁸

Vavassores Holzschnitt sollte demnach bereits Bauten aus der Regierungszeit Mehmeds II. und Beyazids II. (1481–1512), in der viele Kirchen umgenutzt wurden, zeigen. Bei genauerer Betrachtung vermittelt uns die Ansicht jedoch ein divergentes Bild. Obwohl sich aus einigen Details schließen lässt, dass Vavassore die dargestellten Gebäude nicht kannte und die Originalvorlage möglicherweise falsch interpretierte, zeigt *Byzantium sive Constantineopolis* die Hauptmonumente im Verhältnis zum städtischen Gefüge. Des Weiteren wird ein räumlicher Bezug zu den wichtigsten Knotenpunkten innerhalb der Stadt erkennbar. Auch wenn manche Gebäude in ihrem Ausmaß vergrößert wiedergegeben sind und nicht so sehr in Relation zum Gesamtgefüge stehen, besteht dennoch ein Sinn für die Proportion zwischen den Gebäuden und ihrer unmittelbaren Umgebung. Auch das Straßennetz ist weitestgehend korrekt dargestellt.¹¹⁹ Albert Berger führt die Anachronismen auf „das spätere Hinzufügen von Beschriftungen ohne Veränderung des Bildes und durch die bewusste Auswahl des Dargestellten“¹²⁰ zurück.

Dennoch war eine dermaßen genaue Wiedergabe der Stadt aus militärstrategischen Gründen für einen Ausländer kaum realisierbar und lässt auf ein Naheverhältnis des Ausführenden zum osmanischen Sultanshof schließen. Der Kartograf der Ansicht bedurfte daher sicherlich einer Genehmigung, um die Stadt derart genau studieren zu können.¹²¹ Vavassore zeigt das Bild einer Stadt, deren kulturelle Bedeutung und physischer Raum mitten im Prozess des

¹¹⁶ Berger 1994, S. 335.

¹¹⁷ Zit.: Berger 1994, S. 335.

¹¹⁸ Effenberger 2005, S. 19.

Zur Diskussion über die Entstehungszeit siehe Kafescioğlu 2009, S. 154-1556 sowie Berger 1994, S. 331-332.

¹¹⁹ Kafescioğlu, 2009, S. 156.

¹²⁰ Zit.: Berger 1994, S. 329.

¹²¹ Kafescioğlu, 2009, S. 160.

„remade“¹²² standen. Der Charakter einer islamischdominierten Metropole wird nicht hervorgehoben und die Legenden betiteln meist byzantinische Bauten und Kirchen. Die deutliche Einbeziehung von byzantinischen Strukturen und die Rücknahme islamischer Bauten schließt jedoch eine osmanische Beteiligung nicht aus, da Sultan Mehmed II. stets auf kosmopolitischer Ebene agierte und weniger auf eine islamische Transformation bedacht war.¹²³ Vavassore zeigt einen regen Schiffsverkehr zwischen dem Goldenen Horn und Pera und verdeutlicht damit die Geburt einer neuen Hauptstadt – nicht das Bild einer ruinösen, isolierten byzantinischen Hauptstadt – sondern jenes einer handelstreibenden und aufblühenden neuen osmanischen Hauptstadt.

Alle Bauten des Sultans, wie der neue Palast, der Bedestan, der alte Palast und die Fatih Camii – um nur einige der osmanischen Bautätigkeiten zu nennen – finden ihren Platz auf der Istanbuler Ansicht.¹²⁴ Entgegen der neuen Strukturen Mehmeds II. und der osmanischen Verteidigungsanlagen ist eine große Anzahl von byzantinischen Kirchen identifizierbar. In den meisten Fällen ist die Ansicht mit italienischen Bezeichnungen betitelt, welche aus dem Griechischen oft nur aufgrund ihres ähnlichen Klanges oder Schriftbildes auf bekannte Bauten übertragen wurden.¹²⁵ Es handelt sich dabei um jene Kirchen, die während der Herstellung der Ansicht noch nicht in Moscheen umgewandelt worden waren. Denn laut Albert Berger wurden alle abgebildeten Kirchen, die bis in die Gegenwart als Moscheen dienen, erst nach Mehmet II., 1481, umgewandelt, andere wurden als Lagerräume genutzt und wieder andere sind seitdem nicht mehr urkundlich erwähnt worden.¹²⁶

Dazu zählen innerhalb der Mauern des neuen Palastes die Kirche S. Demitri (2), welche laut Berger bis 1453 bestand und danach nicht mehr bezeugt ist,¹²⁷ und die vom Palast südwestlich gelegene Kirche S. Luca Evangelista (8), die entweder als Nea oder als die von den Osmanen bezeichnet Güngörmez Kilisesi identifiziert werden kann.¹²⁸ Nord-westlich des Alten Palastes befindet sich die Kirche S. Pietro (20). Da in Konstantinopel eine allein dem Petros geweihte Kirche nicht bekannt ist, kommt Albrecht Berger, zu dem Schluss, dass es sich dabei

¹²² Zit.: Kafescioğlu, 2009, S. 158.

¹²³ Kafescioğlu 2009, S. 161.

¹²⁴ Ebd., S. 162.

¹²⁵ Berger 1994, S. 334.

¹²⁶ Ebd., S. 334.

¹²⁷ Ebd., S. 339.

¹²⁸ Ebd., S. 341.

um die Vefa Kilise Camii handeln könnte.¹²⁹ In unmittelbarer Nachbarschaft dazu lassen sich die Kirche S. Tadaldo (22) sowie der orthodoxe Patriarchatssitz (24) – das Pammakaristos-Kloster, welches als orthodoxes Zentrum von 1456–1586 fungierte, ausmachen. Nördlich der Yedikule-Festung lassen sich die Kirchen S. Andrea (30), die Hag. Andreas en te Krisei bezeichnete Kirche – allgemein als Koca Mustafa Paşa Camii bekannt¹³⁰ – und die Kirche S. Lazaro (33), welche nicht eindeutig identifiziert werden kann, finden. Entlang der südlichen Küste des Goldenen Horns hin zum Marmarameer befinden sich die Kirchen S. Helena (37) und S. Caterina (38), deren Ausweisung ebenso offen bleiben muss. Im Süden der Mese liegt, die mit „coliseo de spiriti“ betitelte Darstellung der Ruinen des Myrelaion-Klosters (36), die heutige Bodrum Camii. Extra muros auf der gegenüberliegenden Seite des Goldenen Horns zeigt Vavassore zwei Kirchen: S. Galatani (48) und S. Venerada (50). Innerhalb der Umfassungsmauern Peras werden im Gegensatz zur Bueondelmonti-Ansicht keine religiösen Strukturen wiedergegeben. Demnach können intra muros zehn Kirchen und auf der gegenüberliegenden Seite extra muros zwei Kirchen definiert werden.

Es lassen sich lediglich vier islamische Strukturen erkennen: die Hagia Sophia (5), die Mahmud Paşa Camii (11), der Mehmed II. Fatih Komplex (18) und außerhalb der Mauern die mit S. Helena bezeichnete Moschee des Ayyub al-Ansari (27).¹³¹ Die Hagia Sophia nimmt eine Sonderstellung ein und zeigt einmal mehr den Anachronismus der Vavassore-Darstellung, denn obwohl sie schon längst durch Mehmed II. in eine Moschee umgewandelt wurde, fehlen eindeutige Zeichen, welche sie als islamisches Gebetshaus auszeichnen – ein Minarett oder die Betitelung ‚Moschee‘. Die Eyüp Camii wird ebenso mit S. Helena bezeichnet, ist jedoch aufgrund ihres Minarettes als Moschee identifizierbar.

Die Vavassore-Ansicht zeigt viel mehr als ein Stadtbild mit osmanischen Ergänzungen – es zeigt das Bild einer Stadt, in der ein aktives christliches Leben stattfindet und welches noch viele verbliebene byzantinische Überreste aufnimmt. Die Koexistenz der früheren mit der neuen politischen Ordnung ist der Schlüssel zum Verständnis. Zum einen ist Istanbul eine prosperierende Handelsstadt mit einer deutlich sichtbaren christlichen Gemeinschaft, zum anderen wird nicht auf die Wiedergabe von bürgerlichen und religiösen Neubauten der

¹²⁹ Ebd., S. 336.

¹³⁰ Mathews 1976, S. 3.

¹³¹ Kafescioğlu 2009, S. xxvii.

Osmanen verzichtet.¹³² Dennoch liegt der Schwerpunkt der Vavassore-Ansicht auf den byzantinischen Bauten und hier vor allem auf den religiösen, obwohl eine Vielzahl von ihnen nicht mehr genutzt wurden oder zum Zeitpunkt der Anfertigung der Ansicht bereits in eine Moschee umgewandelt worden sind.

Die Kirche S. Andrea (30) nördlich der Yedikule-Festung, lässt sich als Hag. Andreas en tē Krisei identifizieren. Sie wurde 1489 in eine Moschee umgewandelt und trägt seitdem den Namen Koca Mustafa Paşa Camii.¹³³ Dies bedeutet, dass sie zum Zeitpunkt der Originalfassung des Sticks noch nicht umgewidmet worden war, jedoch bereits als muslimisches Gebetshaus in Funktion war, als die Kopie angefertigt wurde.

Ob es sich bei der Bezeichnung „coliseo de spiriti“ (36) tatsächlich um das Myrelaion-Kloster handelt, bleibt ungewiss. Mathews gibt an, dass das Kloster in einem stark beschädigten Zustand war, lässt aber die zeitliche Eingrenzung dabei außer Acht. Das Myrelaion wurde unter Beyazid II. in eine Moschee umgenutzt und wird heute Bodrum oder Mesihpaşa Camii genannt.¹³⁴

Die vermerkte Kirche mit der Betitelung S. Lazaro (33) nahe der Yedikule-Festung könnte eventuell die Kirche Hag. Iōannēs Prodromos en tois Stoudios, das Studioskloster, darstellen. Jedoch wurde die Kirche bereits 1470 in eine Moschee umgewandelt¹³⁵ und sollte demnach als solche gekennzeichnet sein.

Diese Reihe von Istanbuler Stadtansichten aus dem 15. Jahrhundert spiegeln ihre Zeit wider – sie zeigen in unterschiedlicher topografischer Genauigkeit die turbulente Geschichte der Stadt in jüngster Zeit. Sie situieren das symbolische Bild Istanbuls zwischen der zunehmenden osmanischen Autorität und der tatsächlichen Landschaft der Stadt. Sie sind das Produkt einer Zeit, in der die kulturelle Bedeutung Istanbuls ein zentrales Anliegen für die Osmanen als auch für den Westen war. Die Veränderung dieser im Prozess befindlichen Stadt wird in den Ansichten des späten 15. Jahrhunderts verdeutlicht. So realistisch der Blick auf die Stadt auch gewesen sein mag, die Hersteller der Ansichten vermittelten dennoch eine konstruierte Wahrheit ihrer subjektiven Wahrnehmungen. Oft verschmelzen sie, wie im Falle der Buondelmonti-Vedute mit Erzählungen oder Texten, welche das historische Bild Byzantiums

¹³² Ebd., S. 163.

¹³³ Mathews 1976, S. 3.

¹³⁴ Mathews 1976, S. 209.

¹³⁵ Al-Ayvansarayî 2000, S. 216.

darlegen. Des Weiteren spiegeln sie die Gegenwart der Stadt in den Händen der Osmanen wider. Die Botschaften der vielfältigen Diskurse sind nicht singulär, sondern verschwommen in ihrer Polyphonie. Beiden Ansichten, sowohl die Buondelmontis als auch die von Vavassore, zeigen Werften, Häfen und Arsenalen entlang des Goldenen Horns und des Marmarameeres mit ähnlichen Standpunkten innerhalb des Gesamtplanes. Beide enthalten die Merkmale einer islamischen Stadt, die mit ihrer weltlichen Macht und Identität – dem alten und neuen Palast und auch der Yedikule-Festung, die von Mehmed II. erbaut wurden, dargelegt werden. Doch in der Vavassore-Ansicht sucht man vergeblich die Moschee Rum Mehmed Paşa Camii oder Mahmud Paşa Camii. Stattdessen füllt sie die Stadt mit Gebäuden, Straßen und Kirchen, für die es oft keine historische Evidenz gibt.¹³⁶

Die Istanbuler Ansichten des 15. Jahrhunderts sind viel mehr als grafische Darstellungen von räumlichen Beziehungen, denn sie vermitteln ein weites Spektrum von Ideen, Konzepten, Prozessen und Ereignissen. Ian Manners bemerkt dazu treffend:

*„Yet the city as represented in these fifteenth-century maps is both factual and imaginary, both truthful and misleading; as actually constructed the maps are often wrong, frequently distorted, and always imbued both deliberately and unconsciously with symbolic meanings and silences.“*¹³⁷

Objektiv betrachtet lassen sich in den ersten 20 Jahren der Regierungszeit Beyazids II. (1481–1512) kaum Neubauten innerhalb der Stadtmauern ausmachen. Goodwin führt dies auf den nicht vorhandenen Bedarf an Bauten aufgrund des rückgängigen Bevölkerungswachstums zurück. Diesbezüglich schreibt er:

„Prior to 1500, therefore, there can have been little need for many new mosques in addition to those already cited and the many Mescids dating from the first creative impulse following on the conquest. And there were still churches to convert in addition to those already taken over by Fatih and which had not decayed and been exploited as

¹³⁶ Manners 1997, S. 91.

¹³⁷ Zit.: Manners 1997, S. 97.

quarries”¹³⁸

Die erforderliche religiöse Infrastruktur wurde bereits durch Mehmed II. geschaffen. Neben den rund 70 Neubauten wurden in seiner Regierungszeit 14 Kirchen in Moscheen umgewandelt. Beyazid II. folgte diesem Vorgehen und machte in seiner kurzen Regierungszeit von rund 21 Jahren zwölf Kirchen für den muslimischen Glauben zugänglich. Passend zu seinem Beinamen ‚Veli‘, der Heiligmäßige, galt er als tief religiös und konservativ und vermochte dies auch in seiner traditionsbewussten islamischen Politik zu äußern.¹³⁹

Zu den umgewandelten Kirchen während seiner Regierungszeit zählt eine der wohl bekanntesten Kirchen, die Christos tēs Chōras [Kariye Camii (19)] (Abb. 6). Sie wurde von Atik Ali Paşa, dem Großvezir Beyazids II., um 1501 in eine Moschee umgewandelt.¹⁴⁰ Nahe dem Erdinekapı gelegen, erfolgten in diesem Gebiet zwei weitere Umwidmungen, der Atik Mustafa Paşa Camii (21), die 1490 von Koca Mustafa Paşa¹⁴¹ in eine Moschee umgewandelt wurde, sowie der Toklu İbrahim Dede Mescidi (27), deren genaues Umwidmungsdatum nicht bekannt ist und die heutzutage nicht mehr vorhanden ist. Damit lassen sich allein in dieser Gegend insgesamt vier Umnutzungen während der ersten 59 Jahre der osmanischen Herrschaft ausmachen. Folgt man der Küstenlinie Richtung Goldenes Horn, fällt die Gül Camii (20) auf, die im heutigen Fener gelegen ist und zur ehemaligen griechischen Gemeinde gehörte. Das Umwidmungsdatum der Gül Camii fällt entweder in die Zeit Beyazids II. oder Selims II. (1566–1574). Bekannt ist jedoch, dass sie kurz nach der Eroberung als Unterstellplatz für Geräte diente und erst später in eine Moschee umgewandelt wurde.¹⁴² Ebenso in Fener, unweit der Gül Camii, befindet sich das Sivasî Tekke Mescidi. Sie wurde von Bayezid II. für Şeyh Muhyeddin Mehmed Efendi sheikh umgewandelt.¹⁴³

Auch im Gebiet rund um die Zeyrek Camii lassen sich zwei weitere Umnutzungen verzeichnen – mit dem Sekbanbaşı Ferhad Ağa Mescidi (24), nördlich des Valens-Aquädukts, und dem Sekbanbaşı İbrahim Mescidi (25) verdichtete sich besonders dort die Zahl der zu

¹³⁸ Zit.: Goodwin 1971, S. 162

¹³⁹ Odenthal 1990, S. 184.

¹⁴⁰ Kırmitayfı 2001, S. 75.

¹⁴¹ Mathews 1976, S. 15.

¹⁴² Al-Ayvansarayî 2000, S. 207.

¹⁴³ Kırmitayfı 2001, S. 102.

Moscheen umgewandelten Kirchen. Nahe der Mauern des Neuen Palastes lässt sich noch das Acemi Ağa Mescidi ausmachen. Die kleine byzantinische Kirche wurde von Ferhad Ağa dem islamischen Glauben zugänglich gemacht und bestand bis ins 20. Jahrhundert.¹⁴⁴

Damit waren alle Kirchen, von der Sultan Mehmet Fatih Camii (g) bis zum Topkapı Sarayı auf der Seite des Goldenen Horns, während den Regierungszeiten der ersten zwei Sultane zu Moscheen geworden.

Auf Seite des Marmarameeres fallen in die Regierungszeit Bayzids II. zwei Umwidmungen. Jene der Küçük Aya Sofya Camii (18), der ehemaligen Hag. Sergios kai Bakchos en tois Hormisdou und Hag. Petros kai Paulos Kirche, und die etwas weiter im Stadttinneren gelegene Bodrum Camii (17), das vormalige Myrelaion-Kloster. Letztere wurde vom Großvezier Mesih Ali Paşa umgewandelt.¹⁴⁵

Rund um das Gebiet des ehemaligen Samatya kann eine weitere verhältnismäßig hohe Anzahl an Umwidmungen verzeichnet werden. Die Koca Mustafa Paşa Camii (15), in der ebenso bezeichneten Mahalle, wurde – wie auch die Atik Mustafa Paşa Camii – von Koca Mustafa Paşa, einem Großvezier Beyazids II., 1486¹⁴⁶ dem muslimischen Glauben zugänglich gemacht, ebenso die İmrahor İlyas Bey Camii (22) nahe der Yedikule Festung, welche 1470 umgewandelt wurde.¹⁴⁷

Als letzter hier zu erwähnender Bau gilt die Molla Fenari İsa Camii (16), deren Umwandlung ebenso in die Zeit Bayezids II. fällt.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass 27 der insgesamt 39 Umnutzungen bis zum Ende der Regierungszeit Beyazids II., 1512, stattgefunden haben. Bis zu diesem Zeitpunkt waren in jedem Bezirk, in dem Muslime beheimatet waren, eine Freitagsmoschee und eine Vielzahl an Mescids für das tägliche Gebet verfügbar.¹⁴⁸ Zu den größeren Neubauten unter Beyazid II. zählen die Firuz Ağa Camii (l), die Atik Ali Paşa Camii (k), die Beyazid Camii (j) und die Davut Paşa Camii (i), die allesamt entlang der Alten Mese, der Prachtstraße Konstantinopels, gelegen sind. Hinzu kommt die Bali Paşa Camii (h), welche nahe der Fatih Camii am abfallenden Hang Richtung Lykostal situiert ist. Bis auf die Beyazid Camii, die

¹⁴⁴ Al-Ayvansarayî 2000, S. 144.

¹⁴⁵ Ebd., S. 62.

¹⁴⁶ Kırmitayîf 2001, S. 35.

¹⁴⁷ Al-Ayvansarayî 2000, S. 216.

¹⁴⁸ Goodwin 1971, S. 165.

zwischen 1500-1506 von Sultan Beyazid II. errichtete wurde,¹⁴⁹ sind alle anderen Bauten Veziern zuzuordnen. Besonders zwischen dem Topkapı Sarayı, in Nachbarschaft des Bedestan und in Richtung des Alten Palastes hat die Konzentration an Moscheeneubauten beträchtlich zugenommen und lässt einen Schwerpunkt an Sultan- bzw. Veziirstiftungen im Machtzentrum Istanbuls erkennen. Das Stadtzentrum zwischen dem Altem Palast und dem Marktgebiet erhält besonders durch Beyazids Stiftungskomplex einen neuen Schwerpunkt innerhalb des städtischen Gefüges.

Extra muros, auf der gegenüberliegenden Seite des Goldenen Horns in Galata bzw. Pera, veränderte sich nach Abschleifen der Befestigungsmauern auch die Lage der Bevölkerung hinsichtlich ihrer religiösen Durchmischung. Trotz eines Vertrages verloren die Genuesen um 1475 ihre ehemalige Klosterkirche S. Domenico sowie in den folgenden Jahren noch einige kleinere Kirchen, die zu Moscheen umgewandelt wurden. Dennoch war der Anteil der muslimischen Bevölkerung weit geringer als jener der christlichen.¹⁵⁰

Die Umsiedlungspolitik des Eroberers setzen auch seine Nachfolger Beyazid II. (1481–1512) sowie Selim I. (1512–1520) weiter fort. Letzterer verschaffte Istanbul, als Folge der Eroberung Syriens und Ägyptens, den Sitz des Kalifats und machte die Stadt zu einer Metropole innerhalb der islamischen Welt.¹⁵¹ Dennoch konnten während seiner Amtszeit von nur acht Jahren keine Umwidmungen von Kirchen in Moscheen verzeichnet werden. Müller-Wiener verweist auf einen Erlass des Sultans von 1518, in dem alle „[...]noch bestehende Kirchen (vor allem Wölbbauten) zu Moscheen umgewandelt [werden].“¹⁵² Jedoch bleiben die fixierten Orte der Bevölkerungsgruppen weitestgehend bis ins dritte Viertel des 15. Jahrhunderts bestehen.¹⁵³

Erst unter Süleyman I. (1520–1566) erfolgte eine weitere, jedoch geringe Zahl an Umnutzungen. Die ethnische Verteilung intra muros blieb dennoch konstant. Kafescioğlu kommt nach dem Auswerten zweier Steuerregister von 1540 und 1545 zu folgendem Schluss:

¹⁴⁹ Odenthal 1990, S. 182.

¹⁵⁰ Müller-Wiener 1977, S. 29.

¹⁵¹ Ebd., S. 30.

¹⁵² Zit.: Müller-Wiener 1977, S. 30.

¹⁵³ Müller-Wiener 1977, S. 31.

*„[...] list non-Muslim quarters and communities in the city, most of which were populated by deportees during the reign of Mehmed II. They provide a similar picture. In these documents, where tax-paying non-Muslims of the city were registered on the basis of their residential quarter, communities, or profession, appear few mahallat carrying the name of a house of worship: of the forty-two Greek quarters within the walled city, seven carry the names of churches, while the rest are named after communities' places of origin or landmarks in the area.“*¹⁵⁴

Gleiches gilt jedoch auch für muslimische Nachbarschaften:

*„In some instances it is possible to follow the change of neighborhood designation from a nonreligious landmark to a Mescid. Such as the case with the many mahallat near That al-kal'a and Un Kapanı. In That al-kal'a, the quarters of Bozahaneler, Edirneli Yahudiler, Aslanlı Ev, Orya Kapu, That al-kal'a, and Vasiliko (Fesleğen) Kapusu were replaced by the neighborhoods carrying the names of Mescids.“*¹⁵⁵

Sultan Süleyman I. setzte mit der Süleymaniye Camii (n) selbst ein bedeutendes religiöses wie auch machtpolitisches Zeichen (Abb. 7). Seine große Stiftung liegt an der Nordseite des alten Palastes und ist von weither sichtbar. Wie auch Mehmed II. mit der Fatih Camii, wollte er Lehre und Religion um seinen Komplex herum versammeln. Süleyman I. galt als Schutzherr der strenggläubigen sunnitischen Bevölkerung und strebte eine Legitimation seiner Macht durch die Religion an.¹⁵⁶ Unter Mimar Sinan wurde der Bau 1558 abgeschlossen. Er umfasste insgesamt vier Koranschulen, eine medizinische Fakultät, ein Krankenhaus, eine Armenküche, eine Herberge, ein öffentliches Bad sowie Geschäfte.¹⁵⁷

Südlich, an eine Vielzahl von bereits umgewidmeten Kirchen zu Moscheen angrenzend, förderte die Süleymaniye Camii in diesem Bereich des Stadtgebietes, der ohnehin nur mäßig christlich geprägt war, den Zuzug weiterer neuer muslimischer Bewohner.

Auch Rüstem Paşa, der Großvezier Sultan Süleymans I., ließ unweit von dessen Komplex, am

¹⁵⁴ Zit.: Kafescioğlu 2009, S. 182.

¹⁵⁵ Zit.: Kafescioğlu 2009, S. 182.

¹⁵⁶ Yerasimos 2009a, S. 260.

¹⁵⁷ Ebd., S. 262.

Ufer des Goldenen Horns, eine Moschee errichten. Inmitten des Bazarviertels und am Standort eines ehemaligen venezianischen Begräbnisplatzes stiftete er 1561, unter Leitung Mimar Sinans, die Rüstem Paşa Camii (p).¹⁵⁸

Ebenso unter Mimar Sinan entstand die Şehzade Camii (o), die an Gedenken an Sultan Süleymans Sohn Mehmed erbaut wurde. Der Bau reiht sich zwischen dem Komplex Bayezids II. und Mehmeds II. auf der Triumphachse ein. Mitten in einem Konglomerat aus umgewidmeten Kirchen (Balaban Ağa Mescidi (2), Kalenderhane Camii (6), Molla Gürani Camii (7), Sekbanbaşı Ferhad Ağa Mescidi (24), schlägt die Şehzade Camii eine Brücke zu den großen Triumphbauten der vorherigen Sultane. Den Kreis rund um die Moschee schließt die zur Haydarhane Camii (29) umgewandelte Kirche, südwestlich der Şehzade Camii. Die ehemalige Kirche, um die sich eine eigene Mahalle angesiedelt hatte, musste wohl vor 1546 in eine Moschee umgewandelt worden sein.¹⁵⁹ Folgt man der Triumphstraße weiter, stößt man auf die Mihrimah Camii (q). Sie liegt am Edirne Kapı und stellt somit das letzte imperiale Monument auf dieser Achse dar. Als große Freitagsmoschee füllt sie eine architektonische und religiöse Lücke in diesem Gebiet.

Blickt man wieder Richtung Goldenes Horn, trifft man auf einen weiteren Bau, der während der Regierungszeit Sultan Süleymans I. umgewidmet wurde. Durch das Sinan Paşa Mescidi (28) verdichtete sich allmählich im Stadtviertel Fener, das nachwievor christlich geprägt war, die Anzahl an Moscheen. Al-Ayvansarayî gibt zudem an, dass die Moschee eine eigene Mahalle aufweisen konnte, und lässt somit keinen Zweifel an dem Bestehen einer muslimischen Nachbarschaft in diesem Bereich.¹⁶⁰

Der letzte hier ausgewählte Neubau ist die Hadım İbrahim Paşa Camii (r) nahe dem Silivri Kapı, die 1551 durch Mimar Sinan errichtet wurde.¹⁶¹ Sie zählt neben der Davud Paşa Camii zu den größeren Moscheeanlagen in diesem Stadtgebiet. Unweit davon, neben der alten Mese im Bezirk Samatya, wurde das İsa Kapısı Mescidi (30) durch Tavaşî İbrahim Paşa umgewandelt. Hervorzuheben ist, dass der Architekt Sinan maßgeblich für die Umwidmung im Jahre 1560 zuständig war. 1894 wurde die Anlage jedoch durch ein Erdbeben zerstört und

¹⁵⁸ Ebd., S. 281.

¹⁵⁹ Kırmitaylı 2001, S. 94.

¹⁶⁰ Al-Ayvansarayî 2000, S. 143.

¹⁶¹ Yerasimos 2009a, S. 275.

ist heute eine Ruine.¹⁶²

Da die Umnutzung des Arabacı Bayezid Mescidi (37) zeitlich nicht einzuordnen ist, schließt sich in diesem Bereich der Stadt die Umwidmung von Kirchen in Moscheen. Im gesamten Gebiet zwischen Silivri Kapı und der Yedikule-Festung wurden bis zum Ende der Regierungszeit Sultan Süleyman I. (1520-1566) alle Kirchen in Moscheen umgewandelt und gleichzeitig Moscheeneubauten errichtet.

Unter Sultan Süleyman entstanden zahlreiche Moscheen, die selbstsicher Einzug in den städtischen Darstellungen Istanbuls hielten. Erst im 16. Jahrhundert, als der tatsächliche und symbolische Besitz Istanbuls nicht mehr Gegenstand einer Debatte im Westen war, die kaiserliche byzantinische Vergangenheit ihre Unmittelbarkeit verlor und die kulturellen Grenzen zwischen dem Osmanischen Reich und dem Westen festgelegt waren, wurde das Bild der Stadt von ihren Verunklärungen und ‚Masken‘ befreit und zeigte ihr wahres Gesicht.¹⁶³

Die osmanischen Ansichten Istanbuls, aus dem 16. Jahrhundert spielen nicht mehr mit der Zweideutigkeit, welche die frühen Istanbul-Aufnahmen prägten. Der Bauboom des 16. Jahrhunderts brachte vor allem neue religiöse Strukturen hervor und veränderte das Konzept Istanbuls hin zu einem islamischen Machtzentrum.

¹⁶² Al-Ayvansarayî 2000, S. 224.

¹⁶³ Kafescioğlu 2009, S. 167.

3.3.3 Matrakçı Nasuhs Istanbul-Ansicht

Matrakçı Nasuhs Ansicht repräsentiert die osmanische Hauptstadt in ihrer dynastischen und islamischen Identität (Abb. 8). Es ist die erste von insgesamt 107 topografischen Abbildungen – *Beyân-ı menâzil-i sefer-i 'İrağeyn* – von Städten, Landschaften und Monumenten, welche im Laufe des Irak-Feldzuges Sultan Süleymans zwischen 1533–1536 entstanden sind.¹⁶⁴ Sie zeigt demnach Istanbul Ende der 1530er Jahre und inkludiert somit die umfangreichen Bauarbeiten unter Sultan Süleyman I. und seinem Baumeister Mimar Sinan. Diese Phase veränderte die städtischen Strukturen Istanbuls immens und unterstrich ihren Machtanspruch als Hauptstadt des Osmanischen Reiches mit ihrem Netzwerk aus öffentlichen und imperialen Gebäuden. Walter B. Denny formuliert dies treffend, wenn er schreibt:

*„[...] this plan of Istanbul [has] not only given informations about the 16th-century topography and architecture of the Ottoman capital but in addition provides insights into contemporary modes of representation and ordering of visual data. The artist in effect created a map of the city and then depicted important landmarks en face on that map.“*¹⁶⁵

In dieser Zeit erhält Istanbul die berühmte Silhouette, die noch heute alle Besucher in Staunen versetzt. Matrakçı zeigt die Stadt wieder aus vogelperspektivischer Darstellung, jedoch variieren nun die Betrachtungswinkel – die Gebiete *intra muros*, Eyüp und Üsküdar, sind vom Westen aus gesehen dargestellt, während Galata aus dem Süden betrachtet wiedergegeben wird. Mit dem Rückgriff auf persische Darstellungstraditionen gelang es dem osmanischen Zeichner, einen neuen Modus der Stadtansicht – das Nebeneinanderstellen von Strukturen aus unterschiedlichen Blickwinkeln – zu etablieren. Die Einschränkung des Raumes sowie die Logik und Struktur des Planes führen zu einer Gegenüberstellung einzelner Bauwerke aus verschiedenen Perspektiven.¹⁶⁶ Um jedes bedeutungsvolle Gebäude darstellen zu können, greift Matrakçı auf das gleiche Mittel wie zuvor Vavassore zurück: Er erweitert die Stadt in Richtung Süden und Westen und platziert somit den neuen Komplex Mehmeds II. an eine

¹⁶⁴ Kafescioğlu 2009, S. 207.

¹⁶⁵ Zit.: Denny 1970, S. 49-50.

¹⁶⁶ Kafescioğlu 2009, S. 208.

Stelle, an der er nie gestanden haben konnte. Weniger Aufmerksamkeit wurde den Bezirken im Osten und Norden geschenkt. Matrakçı veränderte demnach die Form der Stadt hin zu einem groben Rechteck, um den zentralen Bauten genug Platz zu bieten. Die Ausrichtung der Gebäude innerhalb des Gesamtgefüges ist nicht willkürlich, eine gewisse Struktur bindet die Bauten in eine höhere Ordnung ein. Die Ayasofya Camii (2), die Beyazıd Camii, der Neue Palast und der Komplex Mehmeds II. bilden die religiös-politischen Loci der Stadt und ziehen eine zentrale Achse in der Mitte, Richtung Osten führend, durch das Gesamtgefüge. Die Ayasofya und die Mehmed Fatih Camii bilden dabei den Anfang und das Ende dieser Achse. Sie sind aus verschiedenen Blickwinkeln dargestellt und sind in ihrer Größe und in ihrem Stil miteinander vergleichbar.¹⁶⁷ Möglicherweise unterstrich dies die Intention des Zeichners, welcher das Ende und den Beginn einer neuen Herrschaft unterstreichen wollte – Alt und Neu auf einer weiterführenden Linie.

Unter den mehr als 200 dargestellten Bauten zeigt er auch einige byzantinische Kirchen.¹⁶⁸ Nahe des Neuen Palastes auf Seite des beginnenden Marmarameeres treffen wir auf die erste dargestellte Kirche, die zuvor auch schon Vavassore abbildete, die S. Luca Evangelista (1). Sie wird hier in hellen Farbtönen und mit rot gedeckten Kuppeln wiedergegeben. In unmittelbarer Nähe zeigt Matrakçı die Ayasofya Camii (2), die bereits unverkennbar mit ihren Minaretten als Moschee gekennzeichnet ist und durch ihre deutliche Vergrößerung als eines der Hauptgebäude im städtischen Gefüge hervorgehoben wird. Auch die Küçük Ayasofya Camii (3) an der Küste zum Marmarameer unweit des Hippodroms ist nunmehr mit einem Minarett versehen. Die ehemalige Sergius- und Bacchus-Kirche wurde während der Regierungszeit Bayezıds II. in eine Moschee umgewandelt. Blickt man weiter die Küste entlang, stößt man auf die, etwas im Landesinneren gelegene, Bodrum Camii (4). Die Myrelaion-Kirche, die bei Vavassore noch in ruinösem Zustand und mit der Beischrift „coliseo de spiriti“ betitelt war, erscheint nun in voller Pracht und mit Minarett versehen.

Gleich neben dem Valens-Aquädukt liegt laut Walter Denny die Kalenderhane Camii (5). Sie wurde durch Mehmed II. dem muslimischen Glauben zugänglich gemacht und beherbergte den Derviş-Orden der Kalenderi.¹⁶⁹ Auf der gegenüberliegenden Seite des Aquädukts kann die Molla Gürani Camii (6) identifiziert werden. Sie ist in ihrem Ausmaß deutlich größer

¹⁶⁷ Kafescioğlu 2009, S. 209.

¹⁶⁸ Denny 1970, S. 50.

¹⁶⁹ Kırmitay 2001, S. 25.

dargestellt und wiederum mit einem Minarett versehen. Die Spitze des hier gebildeten Moscheendreiecks stellt die Zeyrek Camii (7) dar. Obwohl sie in ihrer Größe vergleichbar mit der Molla Gürani Camii ist, wird sie hier deutlich kleiner dargestellt und ähnelt im Darstellungstyp der Mehrzahl der umgewandelten Kirchen zu Moscheen.

Nahe der Yedikule-Festung lässt sich das Studioskloster, die İmrahor İlyas Bey Camii (8), ausmachen. Vollkommen abweichend von der gewohnten Darstellung wird sie hier als langgezogener Bau mit Satteldach und einem Minarett wiedergegeben. Ebenso in unmittelbarer Nachbarschaft ist die Koca Mustafa Paşa Camii (9), die vormalige St. Andreas in Krisei Kirche im Bezirk Samatya, und als Nr. 10 gekennzeichnet, vermutet Denny, das Manastır Mescidi (10). Ohne Minarett ausgewiesen findet sich angrenzend an die Theodosianische Landmauer die Atik Mustafa Paşa Camii (11). Nicht gewiss ist die Lokalisierung der Chorakirche, der Kariye Camii (12). Walter B. Denny verweist hier auf das Minarett, das diesmal auf der linken Seite platziert ist und dies möglicherweise auf einen Kirchenturm zurückzuführen wäre, der dort positioniert war.¹⁷⁰

Die Art der Wiedergabe der Gebäude definiert eine klare Hierarchie – die bedeutendsten und größten von ihnen sind weniger stilisiert dargestellt und ihnen wird mehr Platz in der Darstellung eingeräumt.¹⁷¹ Die abgebildeten Moscheen sind meist als Kuppelbau mit einer vorgelagerten dreiteiligen Portikusanlage wiedergegeben. Die Kirche SS. Sergius und Bacchus (3), die vom Eunuchenoberhaupt Hüseyin Ağa in eine Moschee umgewandelt wurde, ist ebenfalls in diesem Typus dargestellt. Die meisten umgewidmeten Kirchen weisen bleigedachte Kuppeln, welche von kleinen oder Halbkuppeln flankiert werden, auf. Ihr hoher Tambour lässt zudem auf mittel- und spätbyzantinische Kirchen schließen. Die Kirchen St. Andrea in Krisei (9) und die Bodrum Camii (4) sind unter anderem in dieser Art dargestellt. Die İmrahor İlyas Bey Camii, das Studioskloster (8), kann nicht diesem Typus der Abbildung zugeordnet werden. Ihre Darstellung erfolgte mit mehr Präzision und scheint vom Zeichner mehr Aufmerksamkeit erfahren zu haben.¹⁷²

Gegenüber des Goldenen Horns ist Galata mit seinen vier Landmauern und dem Galata-Turm dargestellt. Im Zentrum findet sich die dominikanische Kirche, welche von Mehmed II. in

¹⁷⁰ Denny 1970, S. 63.

¹⁷¹ Ebd., S. 50.

¹⁷² Kafescioğlu 2009, S. 210.

eine Moschee umgewandelt worden war und als solche durch ihren vergoldeten Halbmond am Glockenturm ausgewiesen ist.

Neben den hier angeführten Kirchen, die zu Moscheen umgewandelt wurden, bildet die Ansicht noch weitere eventuell als Kirchen identifizierbare Gebäude ab. Da diese jedoch nicht präzise zugeordnet werden konnten, wurden sie in der vorangegangenen Aufzählung ausgelassen. Zusätzlich konnte Walter B. Denny ungefähr 17 Moscheen identifizieren.¹⁷³ Das Kräfteverhältnis und die religiösen Machtstrukturen innerhalb Istanbuls werden durch Matrakcıs Ansicht deutlich gemacht. Bis auf die Atik Mustafa Paşa Camii (11) werden alle zu Moscheen umgewandelten Kirchen mit einem Minarett dargestellt und repräsentieren somit eindeutig den Wandel der Religionen und des gesamten Stadtgefüges. Auch die hohe Zahl an Moscheen, die während des 1. Jahrhunderts unter osmanischer Herrschaft entstanden sind, sind auf Matrakcıs Ansicht zu finden und lassen keinen Zweifel mehr an der osmanischen Herrschaft samt ihren Repräsentativbauten.

In Anbetracht der bisherigen Diskussion über Istanbul-Ansichten des 15. Jahrhunderts wird klar, dass die Präsenz von byzantinischen Strukturen deutlich gemindert wurde. Matrakcı zeigt lediglich byzantinische Bauten, die vollständig in die osmanische Ordnung aufgenommen wurden. Im Allgemeinen kann die byzantinische Vergangenheit oder die religiös gemischte Bevölkerung Istanbuls dennoch nicht geleugnet werden. Jedoch sind die byzantinischen Bauten, welche den nichtmuslimischen Gemeinschaften zugeordnet wurden, den osmanischen öffentlichen und religiösen Monumenten vollkommen untergeordnet. Betrachtet man alle Segmente des Bildes, fällt die große Anzahl von religiösen und karitativen Gebäuden – sowohl private als auch öffentliche – auf. Die Gesamtwirkung und die zentralen Achse innerhalb des Planes spiegeln die einheitliche Identität der Stadt – als Osmanische Hauptstadt – wider.¹⁷⁴

Im Gegensatz zu Buondelmonti und Vavassore, suggeriert Matrakcı dem Betrachter Istanbul als eine osmanische Schöpfung mit einer Vielzahl von religiösen und öffentlichen Bauten, die alle entweder in ihrer byzantinischen Grundstruktur umgewandelt wurden oder Neubauten der osmanischen Elite und des Sultanhofes waren.¹⁷⁵

¹⁷³ Denny 1970, S. 56-63.

¹⁷⁴ Kafescioğlu 2009, S. 211.

¹⁷⁵ Ebd., S. 212.

„Thus the artist's plan demonstrates an awareness of architecture developed to the extent that, in the Istanbul plan at least, the image of buildings are both symbolic and to some extent recorded observations as well;”¹⁷⁶

So Walter Denny in seiner Beschreibung.

Matrakçı veranschaulicht die unter Mehmed II. begonnene Monumentalisierung Istanbuls und präsentiert dem Betrachter das Ergebnis einer regen osmanischen Bautätigkeit. Der signifikanteste Unterschied im Stadtbild am Ende der Herrschaftsperiode Mehmeds II. oder auch noch Bayezids II., ist die Schaffung einer islamischen Identität innerhalb Istanbuls, die hier zum ersten Mal sehr deutlich veranschaulicht wird.

Auch eine weitere Stadtansicht, die Istanbul-Ansicht von Melichor Lorck, zeigt nahezu alle Neubauten und viele der umgewidmeten Moscheen. Sie soll hier als letztes Beispiel angeführt werden und damit den Vergleich zur tatsächlichen Beschaffenheit der Stadtstruktur abschließen. Bis zum Ende der Herrschaft Sultan Süleymans I. (1520–1566) wurden 30 der insgesamt 36 umgewidmeten Bauten, deren Umnutzungsdatum bekannt ist, dem islamischen Glauben zugänglich gemacht. Lorck stellt Istanbuls berühmte Silhouette mit all den Moscheen und Minaretten dar, die die Stadt bis heute prägen.

¹⁷⁶ Zit.: Denny 1970, S. 53.

3.3.4 Melchior Lorcks Istanbul-Panorama

Melchior Lorck wurde ca. 1526 in Flensburg geboren und fertigte im Laufe seines Lebens mehr als 274 Kunstwerke an, darunter die monumentale Ansicht Istanbuls, auf die hier näher eingegangen wird.¹⁷⁷

Nach einer zweimonatigen Reise von Wien nach Konstantinopel, erreichte er die Stadt am Bosphorus am 20. Jänner 1555.¹⁷⁸ Es war die Zeit Sultan Süleymans I. (1520–1566) als Lorck in Istanbul ankam, in der die Osmanen nicht nur im europäischen Raum eine machtvolle Position inne hatten.¹⁷⁹

Die Istanbuler Ansicht ist mit 12,5 Metern Länge die umfangreichste Arbeit Lorcks (Abb.9/10/11).¹⁸⁰ Sie zeigt das Umland Istanbuls, von der asiatischen Seite über den Topkapı Sarayı und das alte Stadtzentrum am Goldenen Horn, bis hin zur Vorstadt von Eyüp.

Von verschiedenen Standpunkten Galatas aus gab er die Stadt in detailreicher Darstellung wieder. Die ganze Ansicht entlang verlaufen zahlreiche Beschriftungen und Beschreibungen, die Bezug auf das Dargestellte nehmen. Betrachtet man die einzelnen Blätter, wird ersichtlich, dass die gesamte Ansicht im Laufe einer längeren Periode entstanden sein muss. Neben den unterschiedlichen Papierarten geben auch Wasserzeichen Aufschluss über das Entstehungsdatum, so sind einige Blätter erst nach seiner Rückkehr aus dem Osmanischen Reich entstanden. Außerdem wurden verschiedene Arten von Tinte verwendet, wie Erik Fischer in seinem umfangreichen Band über Melchior Lorck angibt.¹⁸¹

Ausgehend von der Serail-Spitze und noch das gegenüberliegende asiatische Ufer abbildend, lässt Melchior Lorck seine Istanbul-Ansicht von Pera aus gesehen beginnen. Überfüllt von regem Treiben und Schiffsverkehr bekrönt die Palastanlage des Sultans, umgeben von dichtem Grün, den ersten Hügel (Abb. 12). Auf dem zweiten Blatt lassen sich mitten in der Vegetation zwei byzantinische Kuppeln und eine Inschrift „S. Demetri“ (1) ausmachen, die auch bei den zuvor abgehandelten Ansichten zu finden war.¹⁸² Einige Minarette im Hintergrund lassen bereits die islamische Prägung der Stadt erahnen. Auf Blatt fünf beginnt

¹⁷⁷ Fischer 2009, S. 63.

¹⁷⁸ Ebd., S. 87.

¹⁷⁹ Ebd., S. 89.

¹⁸⁰ Ebd., S. 100.

¹⁸¹ Ebd., S. 101.

¹⁸² Iuliano 2009, S. 51.

schließlich das städtische Gefüge (Abb. 13). Am Ufer des Goldenen Horns lassen sich dicht besiedelte Strukturen festmachen, die vonseiten des Wassers, sowie vonseiten des abfallenden Hügels von Mauern umgrenzt sind. Am Kamm des Hügels wird die Kuppel der Irenenkirche sichtbar, die damals als Waffenarsenal benutzt wurde. Auf Lorcks Ansicht ist sie bereits umgeben von weiteren Lagergebäuden des Sultans.¹⁸³ Erhaben präsentiert sich im Anschluss die Ayasofya Camii (2), die von zwei Minaretten flankiert wird und als S. Sophia betitelt ist. In der Beischrift über dem Bau verweist Lorck auf die Entstehung der Kirche und auf die Veränderungen ihrer Umgebung: „S. Sophia die fürnembste vnd greste Kirche der gantzen Christenheit / von dem Christlichen Keyser Justinianÿ gebauwt. es haben aber / die turcken viel gebeuw darum nider gebrochen.“¹⁸⁴

In ihrer unmittelbaren Nachbarschaft, auf der rechten Seite anschließend und etwas in den Hintergrund gerückt, lässt sich ein weiterer überkuppelter Bau ausmachen, zu dessen linker Seite ein kegelförmiger Turm erkennbar ist, der seinen Abschluss in Form eines Halbmondes präsentiert. Da keine Beschriftung vorhanden ist, lässt sich dieser nicht identifizieren, jedoch kann festgehalten werden, dass es sich hierbei um ein weiteres islamisches Gebetsgebäude handeln könnte. Marco Iuliano vermutet, dass es sich dabei auch um die Kirche Christus Chalkites¹⁸⁵ handeln könnte, die von den Osmanen in eine Residenz für Künstler umgewandelt worden ist.¹⁸⁶ Folgt man der Ansicht weiter, stößt man auf einen nächsten schriftlichen Hinweis: „S. Lucas Euangelist“¹⁸⁷ (3). Jedoch tritt in diesem Fall das gegenteilige Problem ein, denn die vorhandene Beschriftung lässt sich leider nicht auf einen direkten Bau beziehen. Inmitten des Häusermeeres fällt am abfallenden Hang eine weitere Moschee mit hohem Minarett auf, welche leider wiederum keine Beschriftung trägt.

Da das siebente Blatt größtenteils unvollständig ist, können die Betrachtungen nur am darauffolgenden fortgeführt werden. Am Kamm des Hügels ragt zunächst die Mahmud Paşa Camii (4), die mit einem Minarett versehen und mit „Mahmut pascha Kirche“¹⁸⁸ beschriftet ist, hervor (Abb. 14). Die unpräzise Bezeichnung der Moschee als Kirche sollte zur Vorsicht im Bezug auf die weiteren Auslegungen mahnen und zu einem differenzierten Betrachten

¹⁸³ Iuliano 2009, S. 52.

¹⁸⁴ Zit. Fischer 2009, S. 13.

¹⁸⁵ Wurde auf keiner der bisherigen Ansichten gezeigt und die Evidenz ist nicht auszumachen.

¹⁸⁶ Iuliano 2009, S. 52.

¹⁸⁷ Zit. Fischer 2009, S. 13.

¹⁸⁸ Zit. Fischer 2009, S. 14.

hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Bild und Text führen. Die vom Großwesir Mahmud Paşa zwischen 1461 und 1464 erbaute Moschee gilt als eine der frühesten noch erhaltenen im Zentrum der Stadt.¹⁸⁹ Am abfallenden Hang, zu Füßen der Mahmud Paşa Camii, fällt eine weitere Moschee mit einer ‚zwiebelähnlichen‘ Kuppel und einem Minarett auf, welche jedoch keine Beschriftung aufweist, aber möglicherweise als Rüstem Paşa Camii (5), die Mitte des 16. Jahrhunderts erbaut wurde, identifiziert werden kann. Südlich der Mahmut Paşa Camii ins Landesinnere gerückt, liegt die Atik Ali Paşa Camii (6), welche Lorck fälschlicherweise auf etwa gleicher Höhe darstellt und wieder als Kirche beschriftet. Obwohl sie von dem Standpunkt aus, von dem Lorck die Stadt wiedergibt, kleiner als die Mahmut Paşa Camii dargestellt werden sollte, bekrönt sie durch ihre Ausmaße diesen Hügel. In direkter Nachbarschaft zum Karavanserayı befinden sich am rechten Rand dieses Blattes zwei weitere Moscheen. In direkter Linie hin zum Goldenen Horn lässt sich eine weitere Moschee inmitten des urbanen Gefüges ausmachen.¹⁹⁰ Auffällig erscheint ein Gebäude mit einem hohen Zelt- bzw. Schleppdach, über welchem die Inschrift „Jbrahim Pascha/ Kirche oder/ Moschea“¹⁹¹ (7) angebracht ist und anbei ein Minarett zu erkennen lässt (Abb. 15). Im Mittelpunkt, dieses Blatt beherrschend, steht die Beyazıd Camii (8), die zwischen 1500 und 1506 erbaut wurde.¹⁹² Zwischen der Beyazıd und der Süleymaniye Camii, welche bereits am nächsten Blatt dargestellt sind, erstreckt sich der alte Sultanspalast Tekfur Sarayı (Abb. 16). Folgt man dem Kamm, stößt man unweigerlich auf die Inschrift „S.Helena“¹⁹³ (9), die Hinweise auf eine Kirche gibt. Jedoch lässt sich kein architektonischer Beweis finden, da die Beischrift vermutlich auf ein in der Ferne liegendes Gebäude Bezug nimmt. Iuliano wiederum verweist auf die Helenenkirche, die am Marmarameer gelegen war und macht zudem auf die Ansicht Vavassores aufmerksam, auf der diese Beschriftung ebenfalls zu finden ist.¹⁹⁴ Folgt man der Ansicht weiter, erscheint die Süleymaniye Camii (10), fast das ganze Blatt beherrschend, mit all ihren Anbauten, wie der Medrese, dem Imaret und vielen weiteren. Sinan, dem Baumeister dieser Külliye, stand ein Teil des alten Sultanpalastes als Bauplatz zur Verfügung. Da das Territorium nicht unbegrenzten Raum bot, waren aufwendige Terrassierungsarbeiten im

¹⁸⁹ Odenthal 1990, S. 189.

¹⁹⁰ Iuliano 2009, S. 54.

¹⁹¹ Zit. Fischer 2009, S. 15.

¹⁹² Odenthal 1990, S. 182.

¹⁹³ Zit. Fischer 2009, S. 15.

¹⁹⁴ Iuliano 2009, S. 55.

verhältnismäßig steil abfallenden Gelände nötig, um den Bau zu realisieren.¹⁹⁵ Dies verdeutlicht einmal mehr den Wunsch der Positionierung eines solchen Repräsentationsbaus an der Kammspitze des Hügels. Die exponierte Lage, von der aus die ganze Stadt überschaubar und beherrschbar war, veranschaulicht somit die repräsentative und ästhetische Selbstdarstellung des Sultans. Die Kuppelmoschee mit den vier Minaretten bestimmt neben dem neuen Palast des Sultans und der Hagia Sophia die Silhouette Istanbuls und spiegelt die Kontinuität der byzantinischen Vergangenheit und zugleich die Überwindung des christlichen Vorgängers in ihrer Architektur wider.

Zur rechten Seite der Süleymaniye Camii folgt eine Vielzahl von Beschriftungen. Eine davon, „S. Caterina“¹⁹⁶ (11), die auch bei Vavassore auftaucht, lässt wieder auf eine nahegelegene Kirche schließen. Richtung Goldenes Horn, entlang des abfallenden Geländes, erscheinen zahlreiche Moscheen, die sich mit ihren Minaretten unverkennbar vom städtischen Gefüge abheben.

Das elfte Blatt zeigt neben dem Selbstporträt Lorcks, umringt von einer Vielzahl von Häusern und Moscheen, die Şehzade Camii (12) (Abb. 17). Sie wurde von Sultan Süleyman dem Prächtigen zur Erinnerung an seinen verstorbenen Sohn Şehzade Mehmet ab 1544 von Sinan erbaut.¹⁹⁷ Links neben der Şehzade lässt sich die Molla Hüsrev Camii (13) ausmachen, die schlicht mit dem Begriff „moschea“ bezeichnet wird.¹⁹⁸ Wie ein Bindeglied wirkt das Valens-Aquädukt, das von der Şehzade Camii aus auf den nächsten Hügel in den Bezirk Fatih führt.

Die Wasserleitung überspannt das Tal zwischen dem dritten und vierten Hügel und endet bei der Fatih Camii (14) (Abb. 18). Der von Mehmed dem Eroberer zwischen 1463 und 1470 erbaute Moscheekomplex dominiert als architektonischer Höhepunkt den vierten Stadthügel Istanbuls und das nach ihm benannte Viertel.¹⁹⁹ Für die erste Stiftung des Sultans und die neue osmanische Hauptstadt spielte die Wahl des Ortes, an der Stelle der ehemaligen Apostelkirche und Sitz des Patriarchen, sowie die erhabene Position am Hügel, eine symbolische Rolle. Auch die vielfältige Verwendung antiker und byzantinischer Spolien verweist auf die Tradition des Ortes. Nach der Umwandlung der Hagia Sophia in die Hauptmoschee repräsentierte die Fatih Camii anstelle der ehemals zweitwichtigsten Kirche

¹⁹⁵ Odenthal 1990, S. 226.

¹⁹⁶ Zit.: Fischer 2009, S. 15.

¹⁹⁷ Odenthal 1990, S. 221.

¹⁹⁸ Iuliano 2009, S. 56.

¹⁹⁹ Odenthal 1990, S. 240.

des Byzantinischen Reiches den neuen Machtanspruch. Die Stiftung wurde zum neuen geistigen, sozialen und religiösen Zentrum der Stadt.

Neben der Inschrift „S. Lasari“ (15) unmittelbar neben der Fatih Camii lassen sich keinerlei christliche Symbole ausmachen, obwohl dieser Teil Istanbuls der Beginn des christlich geprägten Viertels war. Unter der Fatih Camii, Richtung Goldenes Horn, lassen sich weder die Eski İmaret Camii, das ehemalige Pantepoptes-Kloster, noch die Molla Zeyrek Camii, das vormalige Pantokrator-Kloster, oder das Şeikh Süleyman Mescidi erkennen. Iuliano vermutet hingegen, dass das Gebäude mit zwei Kuppeln zur linken Seite der Fatih Camii und vor der Yedikule-Festung, möglicherweise die Pantokrator-Kirche darstellen könnte.²⁰⁰ Da die geografische Lage die durchaus plausible Annahme unterstreichen würde, bleibt aber die Frage offen, warum die spätere Molla Zeyrek Camii, die bereits kurz nach der Eroberung in eine Moschee umgewandelt wurde, ohne Minarett wiedergegeben ist.

Auf Blatt 13 befindet sich eine weitere interessante, aber wenig aufschlussreiche Beschriftung „S. Andreas“ (16). Da in diesem Gebiet keine Kirche mit diesem Namen bekannt ist, sorgt die Inschrift für mehr Verwirrung als Klärung. Es gibt jedoch im Bezirk Samatya das ehemalige Andreas-Kloster, die Koca Mustafa Paşa Camii. Ob es Lorcks Intention war, diesen Bau zumindest schriftlich festhalten zu wollen, bleibt unklar.

Auf dem nächsten Blatt erscheint, wie auch schon zuvor, eine Vielzahl von kleineren Moscheen mit jeweils einem Minarett (Abb. 19). In Ufernähe befindet sich ein Gebäude, das an der Westseite des Daches ein Christogramm trägt, anbei jedoch mit einem Minarett versehen ist. Lorck geht darauf nicht weiter ein, es könnte sich aber möglicherweise um die umgewidmete Gül Camii (17) handeln. Am Blattende und zu Beginn der nächsten Seite bekrönt die Selimiye Camii (18) den fünften Hügel Istanbuls.

Der nördlichste Stadtteil der alten osmanischen Hauptstadt ist jener Bezirk, in dem lange Zeit Christen angesiedelt waren und in dem nach Abriss der Apostelkirche der Patriarch residierte. Auch Lorck vermerkt dies mit einer Inschrift „Der Gröchen, Christen vnnd / der Constantinopolitanischen Patriarchen / Pallast, Hauss oder Wohnung“²⁰¹ (19) (Abb. 20). Am Blatt durch eine dunklere Färbung hervorgehoben, handelt es sich dabei vermutlich um das Pammakaristos-Kloster, die spätere Fethiye Camii.

²⁰⁰ Iuliano 2009, S. 57.

²⁰¹ Zit.: Fischer 2009, S. 19.

Auf Blatt 16 befindet sich eine weitere Inschrift, die sich auf christliche Strukturen bezieht „S. Veneranda, ist ein Christen kirchen / gewesen, die turcken habens nider / gerissen vnd auff ihre weisse / wider gebauwett“ (20) Diese Kirche, Iuliano identifiziert sie als Paraskevi Kirche, findet auch in der Vavassore-Ansicht ihren Platz.²⁰² In den Bezirken Fener und Balat bis hin zum Blachernenviertel lässt sich ein deutlicher Rückgang an Moscheen verzeichnen. Aber auch christliche Symbole, wie stattdessen anzunehmen wäre, treten nicht vermehrt in Erscheinung. Zum ersten Mal hebt Lorck Gebäude mit einer grünen Dachdeckung hervor. Um welche es sich dabei handelt, oder ob diese eine Sonderstellung einnehmen sollten, bleibt unklar.

Am Rand des Blattes 18 vermerkt er „Ende der Statt vnd ortt / de<s> Schlosses Constaninys. < ...> vnd anfang der forstatt.“²⁰³ Damit hört der dichtbesiedelte Teil Istanbuls auf. Städtisches Gefüge lässt sich nun vorwiegend am Ufer des Goldenen Horns ausmachen. Vereinzelte Siedlungen liegen verstreut im Hinterland. Die Moscheen treten jetzt noch mehr zum Vorschein, da ihr Minarett nicht im Häusermeer versinkt sondern gut erkennbar ist.

Mit Blatt 20 und 21 endet Lorcks Istanbul-Ansicht in einem Vorort am Ende des Goldenen Horns in Eyüp, wo der wichtigste islamische Pilgerort innerhalb der osmanischen Hauptstadt liegt. Hier wurde von Mehmed Fatih nach der Eroberung Konstantinopels das Grab des Fahnenträgers des Propheten entdeckt. Diese Auffindung, als islamisches Zentrum innerhalb der neuen osmanischen Hauptstadt, sollte auch in Bezug auf die religiöse Aufwertung Istanbuls betrachtet werden.

Die Ansicht von Vavassore beinhaltet einige Inschriften, die auch Melchior Lorck in sein Panorama aufnimmt. Einige sind topografisch korrekt, andere können durch historische Daten nicht belegt werden.²⁰⁴ So findet man etwa für die Beschriftungen „S. Luca Evangelista“ nahe dem Hippodrom, „S. Lazaro“ nahe der Yedikule-Festung und den Kirchen „S. Pietro, S. Todaldo und S. Bastiano“ am Goldenen Horn, keine Indizien in der Osmanischen Hauptstadt, noch in der byzantinischen topographischen Tradition. Andere Gebäude wie „S. Helena“, am Marmarameer gelegen, „S. Caterina, S. Andrea, S. Venerada und S. Demetri“ können in die Topografie eingebunden werden. So könnte es sich bei den drei letztgenannten um die Koça

²⁰² Iuliano 2009, S. 58.

²⁰³ Zit.: Fischer 2009, S. 22.

²⁰⁴ Iuliano 2009, S. 37.

Mustafa Paşa Camii, die griechische Kirche von Paraskevi und um ein byzantinisches Gebäude innerhalb der Sarailmauern des Topkapı handeln. Demnach versuchten die Verfasser der Ansichten, einen nicht-muslimischen Blick auf die Stadt zu evozieren. Damit erhält die Ansicht einen moralischen Aspekt, die Stärke der christlichen und byzantinischen Tradition wird zumindest versucht in den Ortsnamen vorzutäuschen. Ein weiteres Faktum verweist auf diese Intention, denn Vavassore zeigt lediglich zwei religiöse Gebäude der neuen muslimischen Machthaber: Zum einen die Fatih Camii, bezeichnet mit „Almaratro“ (abgeleitet von İmaret), zum anderen die Mahmud Paşa Camii im unteren Teil des Tekfur Sarayı, die zwischen 1462 und 1463 erbaut wurde und somit den ersten größeren Moscheebau dargestellt.

Melchior Lorck hatte entweder eine der zahlreichen Kopien oder die Gelegenheit, die Istanbul-Ansicht Vavassores genau zu studieren. Sein grafisches Werk ist voller Referenzen zu Vavassores Plan, manchmal auch, wie es scheint, ohne die Bedeutung zu verstehen.²⁰⁵

Ein zweiter möglicher Bezugspunkt für Lorck könnte die erste türkische Darstellung Istanbuls aus Matrakçı's Mecmu' a-i menazil gewesen sein.²⁰⁶ Matrakçı legte sein Hauptaugenmerk vor allem auf die osmanischen Besitzungen, speziell auf jene, die vom Sultan gestiftet wurden und spannt eine deutliche Achse ausgehend von der Fatih Camii über den Alten Palast und die Beyazıd Camii bis hin zur umgewidmeten Hagia Sophia. Die Ansicht zeigt folglich die neue Hauptstadt des osmanisch-muslimischen Reiches nach der Eroberung sowie deren architektonischen Erneuerungen.²⁰⁷

Lorck war der erste, der die Stadt realistisch (nicht von imaginären Positionen aus) und in Seitenansicht abbildete. Insgesamt können acht verschiedene Standpunkte identifiziert werden, von denen aus er Istanbul skizzierte. Dabei befand sich der Hauptaussichtspunkt am Galata-Turm, von dem aus er die ersten acht Teile seines Panoramas schuf.²⁰⁸

Lorcks Ansicht sollte vor allem in Bezug auf die massive Umwandlung von religiösen byzantinischen Bauten in Moscheen während der ersten drei Sultanate betrachtet werden. Einige 20 Moscheen sind davon heute noch in Gebrauch, darunter die Hagia Sophia, die Sergius- und Bacchus-Kirche, die Chora- und die Pantokrator-Kirche. Dieser Prozess der

²⁰⁵ Ebd., S. 41.

²⁰⁶ Iuliano 2009, S. 42.

²⁰⁷ Ebd., S. 43.

²⁰⁸ Ebd., S. 47.

Umnutzung setzte sich bis ins 16. Jahrhundert fort. Der graduelle Prozess der Umwidmung ging einher mit dem Beifügen von Minaretten als äußeres sichtbarstes Zeichen. Erst später wurde mit dem Neubau von Moscheen, vorwiegend kleineren Anlagen, begonnen. Der Bau der Fatih Camii markierte einen Wendepunkt innerhalb der Architektur Istanbuls, weg vom Umwidmen hin zu Neubauen. Der Komplex der Fatih Camii mit all seinen Anbauten brachte eine Veränderung des urbanen Charakters der Stadt mit sich. Die Anlage, am strategischen Punkt der ehemaligen Apostelkirche am vierten Hügel, integrierte sich in das Stadtgefüge und schuf eine um sich wachsende Mahalle.

Nach den ersten Jahren während der Regierungszeit Sultan Süleymans, bestimmen vor allem die Bauten des Architekten Mimar Sinan das Stadtbild Istanbuls.

Unter Selim II. (1566–1574) konnten keine Kirchen, die in Moscheen umgewandelt worden waren, verzeichnet werden. Erst Murad III. (1574–1595) nimmt dem Patriarchen von Istanbul seinen Sitz im Pammakaristos-Kloster ab (Abb. 21). Als Beweggrund wird vorwiegend die Eroberung von Georgien und Aserbajdschan angegeben, um diese zu würdigen. Die Fethiye²⁰⁹ Camii (31) liegt an der Anhöhe des fünften Hügel in Fener, in dem nach wie vor Griechen wohnten. Es handelt sich um jenes Gebiet, in dem bis zum Ende des 16. Jahrhunderts noch die meisten Kirchen vorhanden waren. Neben der Würdigung des Kriegszuges könnte auch die exponierte Lage am Kamm des Hügel eine mögliche Intention der Umwidmung gewesen sein. Van Milligen berichtet von Streitigkeiten innerhalb der Gemeinde als auch mit hohen Würdenträgern des Osmanischen Reiches, welche zur Beschlagnahme der Kirche geführt haben könnten.²¹⁰

Im Laufe der Zeit wechselte das orthodoxe Patriarchat noch zweimal den Standort, bis es 1601 in die St. Georgskirche in Fener einzog, wo es bis heute seinen Sitz hat.²¹¹

Durch die Umwidmung der Fethiye Camii wurde der Grundstein für weitere Umnutzungen und Moscheeneubauten in dieser Region gelegt.

In den rund 21 Regierungsjahren Murads III. entstanden zahlreiche Moscheeneubauten, von denen hier nur einige am Plan markiert werden sollen, um die Verdichtung von Moscheen

²⁰⁹ türk.: fehtetmek – erobern

²¹⁰ Van Milligen 1912, S. 148.

²¹¹ <http://www.patriarchate.org/patriarchate/stgeorge>

innerhalb des Stadtgebietes zu verdeutlichen. Unter diesen befinden sich die Nişanca Mehmed Paşa Camii (t) und die Mehmed Ağa Camii (u), welche in der Nähe der Fethiye Camii entstanden und die Anzahl von Moscheen in diesem Gebiet weiter erhöhen.

Auch unter Murads Nachfolger, Mehmed III. (1595–1603), wurde nur die Hag. Iōannēs Prodromos en tō Troullō Kirche in eine Moschee umgewandelt (Abb. 22). Die unter ihrem osmanischen Namen bekannte Hiramî Ahmed Paşa Camii (32) liegt ebenso in unmittelbarer Nachbarschaft zu den soeben genannten Moscheen. Al-Ayvansarayî gibt an, dass die Moschee eine Mahalle hatte²¹² und somit Zentrum einer muslimischen Gemeinschaft war. Das heißt, nachdem der orthodoxe Patriarchatssitz aus diesem Gebiet verschwand und neue Moscheen errichtet wurden, war der Bedarf an einem weiteren islamischen Gebetshaus gegeben, sodass die Kirche Johannes des Täufers in Trullo umgewandelt wurde.

Zu den bedeutenden Neubauten während Mehmed III. zählt die Yeni Valide Camii (w), die direkt am Ufer des Goldenen Horns in Eminönü liegt. Um den großen Komplex an dieser Stelle erbauen zu können, wurden die jüdischen Bewohner, die schon seit der Eroberung Istanbuls dort ansässig waren, umgesiedelt. Mit der großen Anlage wurde ein machtpolitisches wie auch religiöses Zeichen gesetzt, denn die Moschee war von Galata aus, in dem die meisten Christen lebten, gut sichtbar und führte ihren Bewohnern die herrschende Religion vor Augen. Durch Safiye Sultan, die Mutter von Mehmed III. begonnen, vollendete ihn 1603 Turhan Hatice Sultan, die Mutter von Mehmed IV. (1648–1687).²¹³

Nach Mehmed III. können erst rund 20 Jahre später, unter Murad IV. (1623–1640), weitere Umnutzungen vermerkt werden (Abb.23). In der Zwischenzeit hat sich die Anzahl von Moscheeneubauten erweitert. Die Sultan Ahmed Camii (w), auch als Blaue Moschee bekannt, entstand zwischen 1609 und 1617 an der Stelle der byzantinischen Ruinen vom Hippodrom und des Kaiserpalastes. In Sichtweite zur Ayasofya Camii, der ehemaligen byzantinischen Hauptkirche und jetzigen Hauptmoschee, verweist die Ahmed Camii auf die machtpolitische Bedeutung, die die Stiftung zum Ausdruck bringt.²¹⁴

Murad IV. (1623–1640) war bekannt für seine Brutalität und sein religiöses Reformwerk. Er

²¹² Al-Ayvansarayî 2000, S. 42.

²¹³ https://archnet.org/library/sites/one-site.jsp?site_id=3012

²¹⁴ Odenthal 1990, S. 120.

versuchte mit konservativen Lösungen den ehemaligen Glanz des Goldenen Zeitalters wieder aufleben zu lassen. Ein Teil seiner Reformpolitik bestanden z. B. darin, die verschiedenen Bevölkerungsgruppen strikt voneinander zu trennen.²¹⁵

Die Kefeli Camii (34), die noch bis 1629/30 von Christen und Armeniern aus der Region Kaffa als Kirche in Gebrauch war, wurde während der Regierungszeit Murads IV. von einer unbekannten Person aus Kaffa umgewidmet.²¹⁶ In unmittelbarer Nachbarschaft wurde ebenso die Odalar Camii (33) 1640 von Kemankeş Mustafa Paşa umgewandelt. Die ehemalige Kirche war nach der Eroberung Istanbuls von katholischen Venezianern, die sich in diesem Gebiet niedergelassen hatten, in Verwendung.

Den Abschluss der Umwandlungen von Kirchen in Moscheen in Istanbul bilden das, unter Sultan Mehmed IV. (1648–1687) umgewandelte Şüheda Mescidi (35) sowie das Hamza Paşa Mescidi (36), wobei erstere keine eigene Gemeinde hatte (Abb. 24). Während seiner Herrschaftszeit entstanden keine imperialen Moscheen.²¹⁷

Besonders nach dem großen Brand 1660 veränderte sich die Politik am Sultanshof gegenüber der nichtmuslimischen Bevölkerung. Die Feuerbrunst zerstörte zwei Drittel intra muros und rund 40.000 Menschen verloren ihr Leben.²¹⁸ Sultan Mehmed IV. nützte die Gelegenheit, um die rechtlichen Grundlagen für Christen und Juden zu ändern.

Der anfangs zulässige Wiederaufbau bzw. Umbau von Kirchen wurde nun untersagt. Das Feuer in den christlichen Bezirken bot die Chance, deren Gebäude jenen von Muslimen unterzuordnen und ihre Sichtbarkeit in Istanbul zu verringern.²¹⁹ Das Osmanische Reich war damals militärisch nicht erfolgreich, umso mehr gewannen symbolische Erfolge, wie die interne Islamisierung, an Bedeutung. Des Weiteren wurde die missliche Lage, in der sich das Osmanische Reich zu jener Zeit befand, zum Teil der nichtmuslimischen Bevölkerung vorgeworfen. Ab 1661 mussten sich Nichtmuslime in ihrer Kleidung von Muslimen unterscheiden, um den sozialen Unterschied zu verdeutlichen. Christliche Tavernen und der Ausschank von Alkohol, der oft das Basiseinkommen vieler Christen darstellte, wurden

²¹⁵ Kreiser/Neumann 2009, S. 205.

²¹⁶ Al-Ayvansarayî 2000, S. 206.

²¹⁷ Goodwin 1971, S. 356.

²¹⁸ Baer 2004, S. 159.

²¹⁹ Baer 2004, S. 160.

verboten und die Gebäude zerstört.²²⁰

Kirchen, die durch das Feuer stark beschädigt wurden, wurde der Wiederaufbau untersagt. Diese fielen in den Besitz des Sultanshofes, der sie wiederum zum Verkauf freigab. Besonders in Fener und Balat wurde von diesem Recht Gebrauch gemacht.²²¹ Auch vom Umwandeln ausgebrannter Kirchen zu Moscheen wird berichtet sowie von einem anschließenden Wohnverbot für Christen in muslimischen Nachbarschaften rund um die neue Moschee.²²² Damit war der Grundstein für die endgültige Islamisierung Istanbul gelegt, die nicht so sehr auf Bestreben der Religion hin, sondern vielmehr von Entscheidungsprozessen der wichtigsten politischen Akteure fungierte. Nach Ende des 17. Jahrhundert wurden so gut wie alle Kirchen in Moscheen umgewandelt, abgerissen oder dem ruinösen Verfall überlassen. Istanbul war somit eine vollkommen muslimische Hauptstadt des Osmanischen Reiches geworden.

²²⁰ Ebd., S. 164.

²²¹ Ebd., S. 170.

²²² Ebd., S. 171.

4 Die Umwidmung in Moscheen ein kontinuierlicher Vorgang?

Besonders in den ersten Jahrzehnten nach der Eroberung Konstantinopels wurde die Mehrzahl an Kirchen in Moscheen umgewandelt (Abb. 25). Diese erste Welle an Umwidmungen war vor allem von politischen Intentionen geprägt und vom Wunsch, das alte, christlich-byzantinische‘ zu rekontextualisieren. Dies gilt vor allem für die Periode unter Mehmed II., denn obwohl die Einwohnerzahl der nahezu verlassenen Stadt stetig anstieg, waren es zu Beginn vorwiegend nichtmuslimische Bewohner, die entweder in der Stadt verblieben waren oder dorthin zwangsübersiedelt wurden. Der Bedarf an muslimischen Gebetsräumen war daher nicht allzu groß. Trotzdem wurden in den 28 Jahren, in denen Mehmed II. an der Macht war, 14 Kirchen in Moscheen umgewandelt,²²³ dazu kommt eine hohe Zahl von Neubauten in Form von Moscheen oder Mescids. Mögliche Beweggründe können nur spekulativ angenommen werden. Da die Schaffung eines islamischen Kultgebäudes die Ansiedlung von Muslimen förderte, kann als Zielsetzung eine wo mögliche Absiedlung von Christen vermutet werden. Neubauten oder umgewidmete Kirchen waren daher oft ein politisches Machtsymbol und erfolgten weniger aus Gründen religiösen Bedarfs, der erst in späteren Perioden maßgebend war.

Auch unter Bayezid II. (1481–1512), in dessen Regierungszeit die Einwohnerzahl Istanbuls anstieg und viele Muslime zugewandert waren, wurden annähernd gleich viele Kirchen umgewandelt.²²⁴ Besonders in den neuen muslimischen Mahalles wurden Umnutzungen vorgenommen, um der dort ansässigen Bevölkerung die Möglichkeit zum gemeinschaftlichen Gebet zu geben. Somit wird eine eindeutige Verlagerung der Umnutzungen in den ersten 59 Jahren osmanischer Herrschaft, in denen rund zweidrittel aller Kirchen zu Moscheen geworden waren, erkennbar.

Nach dieser anfänglichen Welle sind unter Selim I. (1512–1520) keine Umnutzungen zu

²²³ Umwidmungen 1453-1481: Ayasofya Camii, Balaban Ağa Mescidi, Eski İmaret Camii, Hoca Hayreddin Camii, Etyemez Tekke Camii, Kalenderhane Camii, Molla Gürani Camii/ Vefa Kilise Camii, Kasım Ağa Mescidi, Molla Zeyrek Camii, Şeyh Süleyman Camii Halife, Güngörmez Mescidi, Sancakdar Hayreddin Mescidi, Yıldız Dede Tekke, Manastır Mescidi.

²²⁴ Umwidmungen 1481-1512: Koca Mustafa Paşa Camii, Molla Fenari İsa Camii, Bodrum Camii, Küçük Aya Sofya Camii, Kariye Camii, Gül Camii, Atik Mustafa Paşa Camii, İmrahor İlyas Bey Camii, Sivasî Tekke, Sekbanbaşı Ferhad Ağa Mescidi, Sekbanbaşı İbrahim Mescidi, Acemi Ağa Mescidi, Toklu İbrahim Dede Mescidi.

verzeichnen. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern, die beide rund 30 Jahre an der Macht waren, fiel Selims Regierungszeit relativ kurz aus (acht Jahre), was das nicht Vorhandensein von Umwidmungen erklären könnte. Süleyman I. hingegen war der Sultan, der am längsten regierte. In den 46 Jahren, in denen er an der Macht war, erfolgten lediglich drei Umnutzungen.²²⁵ Da die Zeit Süleyman I. (1520–1566) als das Goldene Zeitalter beschrieben wird, in dem Mimar Sinan wirkte und eine Vielzahl an Neubauten entstanden, war der Bedarf, bereits vorhandene Strukturen zu nutzen, wohl geringer. Stattdessen errichtete man über das gesamte Stadtareal Moscheekomplexe und schuf damit neue Repräsentationsgebäude der islamischen Machthaber.

Unter Süleymans Nachfolger, Selim II. (1566–1574), sind keine Umnutzungen zu vermerken und auch in den darauffolgenden Jahrzehnten wurde nur eine geringe Zahl von Kirchen umgewandelt. Murad III., der 21 Jahre lang das Sultanat innehatte, machte lediglich eine Kirche²²⁶ dem Islam zugänglich. Ebenso Mehmed III., der jedoch nur acht Jahre an der Macht war.²²⁷ Während der darauffolgenden vier Sultane erfolgte keine Umwandlung. Gründe können ein nicht vorhandener Bedarf oder die relativ kurzen Regierungszeiten gewesen sein. Erst Murad IV. (1623–1640), der als streng religiös galt und versuchte, strikte Reformen durchzusetzen, wandelte zwei weitere Kirchen um,²²⁸ die bis zu diesem Zeitpunkt noch von Christen in Gebrauch gewesen waren.

Sultan Ibrahim, ‚der Verrückte‘, war nur acht Jahre im Amt, in denen keine Umnutzungen vorgenommen worden waren.

Abschließend wurden unter Mehmed IV. (1648–1687) die letzten beiden Kirchen²²⁹ dem islamischen Glauben zugänglich gemacht.

Drei der insgesamt 39 Umnutzungen konnten zeitlich nicht eingeordnet werden.²³⁰

Wie anhand der Grafik ersichtlich wurde, konnte vor allem in der ersten Phase Istanbuls die Mehrzahl an Umwidmungen verzeichnet werden. Die Zahl an Umnutzungen sank Mitte des 16. Jahrhunderts bis Anfang des 17. Jahrhundert auf null bis max. drei an der Zahl. Bis Mitte des 17. Jahrhunderts fanden keine Umwandlungen mehr statt. Erst am Ende jenes

²²⁵ Umwidmungen 1520-1566: Sinan Paşa Mescidi, Haydarhane Camii, İsa Kapısı Mescidi.

²²⁶ Umwidmungen 1574-1595: Fethiye Camii.

²²⁷ Umwidmungen 1595-1603: Hiramî Ahmed Paşa Camii.

²²⁸ Umwidmungen 1623-1640: Odalar Camii, Kefeli Camii.

²²⁹ Umwidmungen 1648-1687: Şüheda Mescidi, Hamza Paşa Mescidi.

²³⁰ Zeitpunkt der Umwidmung unbekannt: Arabacı Bayezid Mescidi, Şeyh Murad Mescidi, Pür Kuyu Mescidi.

Jahrhunderts konnten wieder Stiftungen vermerkt werden. Auffällig ist, dass Umwidmungen vor allem während Sultanen aufzuweisen waren, die länger als 20 Jahre an der Macht waren.

5 Die Fromme Stiftung als Werkzeug der Umwidmung und ihre Initiatoren

Da alle umgewandelten Kirchen direkt zum Zeitpunkt der Umnutzung oder etwas später in ein sogenanntes Vakıf, eine Frommen Stiftung, eingegliedert wurden und der Stifter meist der Initiator der Umnutzung war, ist es unabdinglich, näher auf das Vakıf einzugehen. Die Bauten wurden mehrheitlich in ein bereits bestehendes oder für das Bauwerk geschaffenes Vakıf des Initiators eingebunden. Es diente demnach als notwendiges Mittel zur Umnutzung. Im Folgenden soll eine Erklärung und Definition dieser Art von Stiftung erfolgen, um im Anschluss die Auswertung der Umnutzungen in Bezug auf ihren Initiator bzw. Stifter besser verstehen zu können. Damit soll der komplexe Vorgang einer Umwidmung beleuchtet und die verschiedenen Elemente zu einem allumfassenden Bild zusammengefügt werden.

5.1 Das Vakıf

Ein Vakıf ist eine Fromme Stiftung, die nach den Bestimmungen des islamischen Rechts gegründet wird. Es ist ein Konstrukt aus Beziehungen – zwischen seinen Eigenschaften, Bestandteilen und den Menschen, die damit in Verbindung stehen. Die gestifteten Güter erzeugen dabei Einnahmen jeglicher Art, mit denen Begünstigte unterstützt werden. Dabei kann es sich um ganze Gebäude oder nur Räume handeln, um Felder und Gärten, oder um kommerzielle Strukturen wie z. B. Badehäuser.²³¹ Die Begünstigten waren zumeist Institutionen wie Moscheen, Medresen, Mekteps, Derviş-Orden und İmarete.²³² Vakıfs wurden vorwiegend aus religiösen Gründen und Überzeugungen gestiftet, um durch die Gabe von Almosen das im Glauben verankerte Paradies zu erreichen. Es war eine Handlung, die Gott und der muslimischen Gemeinschaft zugutekam. Das Vakıf diente aber auch in verschiedenen kulturellen Kontexten zur Sicherung politischer und sozialer Ziele sowie der Legitimierung eines Status.²³³

²³¹ Singer 2002, S. 18.

²³² Ebd., S. 19.

²³³ Ebd., S. 25.

Das Vakıf trug zur Entwicklung in Ballungszentren bei, indem durch die Einnahmen nötige Infrastrukturen wie Straßen oder Bäder usw. finanziert werden konnten.²³⁴ Für die Osmanen war das Vakıf der Schlüssel zur Kolonisierung und Ansiedlung in neu eroberten Gebieten.

Männer als auch Frauen konnten ein solches Vakıf stiften. Als Voraussetzung galt, dass der Stifter bei klarem Verstand, volljährig, frei und unbelastet war als auch, dass das zu Stiftende in seinem Besitz war.²³⁵ Die Basis einer jeden Stiftung bildet eine juristische und wirtschaftliche Person.²³⁶ Für Mitglieder des kaiserlichen Hofes und anderen hohen Würdenträger diente das Vakıf als Werkzeug der Patronage und Stärkung ihrer Souveränität.²³⁷ Nach der Eroberung Istanbuls 1453 gründete jeder Sultan eine größere Stiftung innerhalb des städtischen Gefüges. Gemeinsam mit den Vezieren und anderen Würdenträgern trugen sie so zur Ansiedlung und Erweiterung Istanbuls bei.²³⁸

Unter Sultan Mehmed II. wurden bis 1457 viele noch erhaltene byzantinische Gebäude in das Vakıf der Ayasofya Camii aufgenommen und halfen durch die eingehobenen Mieten zum Erhalt der Moschee und ihrem Komplex mit.²³⁹ Das heutige Topkapı-Sarayı-Museum bewahrt zwei Stiftungsurkunden Mehmeds II. auf. Darunter ein Vakıf, das ganze Komplex von Stiftungen enthält. Tahsin Öz publizierte dieses und lieferte zugleich eine teilweise Übersetzung. In der Stiftungsurkunde findet sich eine Vielzahl von ehemaligen Kirchen wieder, darunter die Ayasofya Camii, die Zeyrek Camii – das ehemalige Pantokrator-Kloster, die Arab Camii – in Galata, die in eine Moschee umgewandelte Kirche von Silivir, die Eski İmaret Camii – das ehemalige Pantepoptos-Kloster, die Kalenderhane Camii – die als Herberge für Dervise diente und die neu gebaute Fatih Camii.²⁴⁰ Des Weiteren heißt es:

„Auch eine Anzahl von Kirchen wird aufgeführt, so die Can Elci Kilisesi „Kirche des Gesandten Johannes“ beim Sattlermarkt, die Kirche Ögüz damı („Ochsendach“) im Viertel Fildamı („Elephantendach“), die in die Moschee Hizr Çelebi umgewandelte Kirche „Aya“, eine Kirche im Viertel Ayvahirn (Blachernen), eine als „Anbar“

²³⁴ Ebd., S. 27.

²³⁵ Singer 2002, S. 18.

²³⁶ Ebd., S. 25.

²³⁷ Ebd., S. 26.

²³⁸ Ebd., S. 29.

²³⁹ Inalcik 1970, S. 240-243.

²⁴⁰ Öz 1935, S. 9.

*(Depot) bezeichnete Kirche, eine Kirche im Viertel Seyyidi Ali bei der Fatih Camii. [...] Zu diesen Kirchen kommen die Klöster Aya Monastir, Monastir Çokalica und Lips monastiri“.*²⁴¹

Neben den Vakıfs, die von Sultanen initiiert wurden, welche vor allem in politischer Hinsicht ins Leben gerufen wurden und der Allgemeinheit zugutekamen sowie jene deren Begünstigte Mitglieder der Stifterfamilie sind, gab es zudem noch andere Gruppen und Gründe für das Schaffen eines Vakıfs.²⁴² Es besteht kein Zweifel daran, dass das primäre Anliegen der Stiftungsgründer darin bestand, die Position und das Wohlergehen ihrer Familie und ihrer Nachkommen zu sichern. Das gleiche gilt in Bezug auf Vakıfs religiöser oder wohltätiger Institutionen, die oft mit Klauseln zugunsten bestimmter Interessen versehen waren und wiederum meist die Familie des Stifters begünstigten.²⁴³ Der materielle und finanzielle Faktor waren dabei mindestens genauso bedeutend wie der soziale Status und der Einfluss, der damit verbunden wurde.²⁴⁴

Wurde eine Moschee (oder eine umgewidmete Kirche) in eine Fromme Stiftung überführt, lebte der Initiator meist in unmittelbarer Nähe oder zumindest in dessen Mahalle. Dabei spielten Faktoren wie soziale Einheit, Loyalität und Solidarität mit der unmittelbaren Gemeinschaft eine bedeutende Rolle.²⁴⁵

Neben Angehörigen des Militärs waren vor allem religiöse Würdenträger Gründer dieser Stiftungen. Dabei wurden in erster Linie die Imame und die Studenten in den Mektebs, das heißt die religiöse Lehre, unterstützt.²⁴⁶ Speziell im Osmanischen Reich waren die verschiedenen Sufi- und Derviş-Orden fest im Alltagsleben verankert und erfüllten eine religiöse wie auch soziale Aufgabe. Bereits unter Mehmed II. wurden zahlreiche Vakıfs eigens für diverse religiöse Orden gegründet.²⁴⁷

Eine weitere Gruppe stellten hohe Würdenträger, die aufgrund ihrer wirtschaftlichen, sozialen und politischen Macht Interesse an einem Vakıf hatten, dar. Es diente ihnen vor allem dazu,

²⁴¹ Ebd., S. 11.

²⁴² Baer 1997, S. 264.

²⁴³ Ebd., S. 265.

²⁴⁴ Ebd., S. 271.

²⁴⁵ Ebd., S. 282.

²⁴⁶ Ebd., S. 285.

²⁴⁷ Ebd., S. 293.

ihr Ansehen innerhalb der Gesellschaft zu stärken.²⁴⁸

Neben den soeben angeführten Gruppen gibt es noch jene, die sich innerhalb einer religiösen und ethnischen Gemeinschaft bewegen. Auch in diesem Fall spielte das Vakıf eine signifikante Rolle, denn es stärkte in erster Linie die muslimische Gemeinschaft in sozialer wie religiöser Hinsicht. Darunter fielen finanzielle Zuwendungen an mittellose muslimische Gemeindemitglieder, aber auch die Unterstützung und Erhaltung kultischer Gegenstände und Gebäude. Das Vakıf finanzierte somit das soziale System innerhalb der religiösen und ethnischen Gruppen der Muslime.²⁴⁹

In Bezug auf die Umwidmung von Kirchen in Moscheen fungierte das Vakıf meist als Vermittler. Nahezu alle umgewandelten Kirchen waren Teil eines größeren Komplexes, der wiederum einem Vakıf unterlag. Dieses Einhergehen der Umwidmung mit der gleichzeitigen Schaffung oder Eingliederung in ein bereits bestehendes Vakıf verdeutlicht ihre Wichtigkeit innerhalb des Vollziehens der Umnutzung. Mit der Integration eines ehemals christlichen Gebäudes in ein muslimisches Vakıf wurde auch die neue Nutzung verdeutlicht und schriftlich festgelegt. Die Moschee als Mittelpunkt der Nachbarschaft erhielt ihre finanziellen Unterstützungen durch die Erlöse des Vakıfs – der frommen, meist islamischen Stiftung. Die Schaffung einer neuen Moschee (auch wenn sie umgewidmet wurde) und die Eingliederung in ein Vakıf trugen zur Schaffung einer neuen Mahalle, zur Ansiedlung muslimischer Bewohner und deren Förderung bei. Eine Folgeerscheinung war die Abwanderung christlicher oder andersgläubiger Bevölkerung.

Das Vakıf diente zur Unterstützung verschiedenster Gruppen – von ethnischen, nationalen und religiösen (auch Christen konnten Vakıfs gründen) bis hin zu beruflich nahestehenden Gruppen. Der direkte Einblick in ein Vakıf vermittelt noch heute viele wertvolle Details in Bezug auf religiöse Strukturen – wie die Namen der umgewidmeten Bauten und deren Nachbarschaften – und gibt ebenso Aufschluss über den Zeitrahmen, den Initiator der Urkunde und in weiterer Folge über die Umnutzung. Das Dokument eines Vakıf kann demnach eine Quelle für soziale Zusammenhänge über Jahre und Jahrhunderte sein.

²⁴⁸ Ebd., S. 289.

²⁴⁹ Baer 1997, S. 292.

5.2 Die Initiatoren der Umwidmungen von Mehmed II. bis Mehmed IV.

Um die zahlreichen Gründer der Umnutzungen bzw. Stiftungen leichter ersichtlich zu machen, wurden sie in sechs Gruppen eingeteilt: Sultan, Vezier, Sultanshofsangehörige, religiöse Würdenträger, Militäranghörige und Unbekannte. Wobei unter den religiösen Würdenträger auch juristische Personen wie Richter und dergleichen angeführt sind. Die Kategorie der Sultanshofsangehörigen inkludiert jede Art von Mitarbeiter mit verschiedenen Ständen und Berufen, die direkt oder unmittelbar am Hof tätig waren. Unter jedem Sultan, in dessen Regierungszeit Umwidmungen stattfanden, wurde die Anzahl der jeweiligen Initiatoren gemäß ihrer Kategorisierung anhand von Diagrammen dargestellt.

Nach Auswertung der Umnutzungen kann festgestellt werden, dass von den insgesamt 14 Umwandlungen in Moscheen während der Regierungszeit Mehmeds II. (1451–1481) der Großteil durch religiöse Würdenträger initiiert worden war (Abb. 26). Die Etyemez Tekke Camii,²⁵⁰ die Yıldız Dede Tekke²⁵¹ sowie die Şeyh Süleyman Camii Halîfe²⁵² wurden jeweils von Angehörigen eines Derviş-Ordens dem muslimischen Glauben zugänglich gemacht. Auch die Molla Gürani Camii²⁵³ wurde durch einen Rechtsgelehrten der Sharia und die Hoca Hayreddin Camii²⁵⁴ durch einen geistlichen bzw. religiösen Lehrer in eine Moschee umgewandelt. Damit wird eindeutig ersichtlich, dass fünf Umnutzungen und somit die Mehrheit durch religiöse Personen erfolgte.

Durch den Sultan selbst fanden vier Umwandlungen statt, darunter fallen die Ayasofya Camii, die Eski İmaret Camii,²⁵⁵ die Kalenderhane Camii²⁵⁶ und die Zeyrek Camii.²⁵⁷

Des Weiteren lassen sich zwei Umnutzungen durch militärische Personen ausmachen. Es handelt sich dabei um das Balaban Ağa Mescidi²⁵⁸ sowie um das Kasım Ağa Mescidi.²⁵⁹ Beide Initiatoren trugen den Titel des Sekbanbaşı. Der Beiname Sekbanbaşı betitelt

²⁵⁰ Al-Ayvansarayî 2000, S. 36.

²⁵¹ Kırımtayfı 2001, S. 89.

²⁵² Al-Ayvansarayî 2000, S. 147.

²⁵³ Ebd., S. 208.

²⁵⁴ Ebd., S. 59.

²⁵⁵ Ebd., S. 36.

²⁵⁶ Ebd., S. 185.

²⁵⁷ Ebd., S. 132.

²⁵⁸ Ebd., S. 69.

²⁵⁹ Kırımtayfı 2001, S. 71

Kommandeure der Janitscharen und anderen Kompanien.²⁶⁰

Dem Großvezier, der in der Hierarchie am Sultanshof ganz oben angereiht war, konnte lediglich eine Umwandlung zugeschrieben werden, nämlich jene des Sancakdar Hayreddin Mescidi.²⁶¹

Auch dem Çavuş, dem Boten am Sultanshof, der ebenso an offiziellen und zeremoniellen Begleitungen des Sultans teilnahm, konnte eine Umnutzung zugesprochen werden.²⁶²

Der Initiator des Güngörmez Mescidi konnte dagegen nicht ausfindig gemacht werden. Es wurde jedoch im Vakıf Sultan Mehmeds II. angeführt.²⁶³

Kırımtayyf gibt an, dass vor allem die kleineren byzantinischen Kirchen in der Regierungszeit Mehmeds II. durch Personen erfolgte, die sich im Kampf um die Stadt ausgezeichnet hatten.

*„Each of these was made into a masjid by someone who had played a significant role in the siege of Constantinople and had thus been put in charge of encouraging the repopulation of the district in which he had been given a house.“*²⁶⁴

Unter Sultan Beyazıd II. (1481–1512) änderte sich die Gruppe der Stifter entscheidend (Abb. 27). Nicht mehr religiöse Würdenträger, ihnen können lediglich zwei Umwidmungen zugeschrieben werden (Toklu İbrahim Dede Mescidi,²⁶⁵ Fenari İsa Camii²⁶⁶), sondern die Veziere des Sultans treten nun an erste Stelle. Vier Kirchen wurden auf ihre Initiative hin in Moscheen umgewandelt. Darunter fallen die Koca Mustafa Paşa Camii²⁶⁷ sowie die Atik Mustafa Paşa Camii,²⁶⁸ die beide vom Großvezier Mustafa Paşa in Fromme Stiftungen überführt wurden. Auch die Bodrum Camii²⁶⁹ sowie die Kariye Camii²⁷⁰ wurden von Vezieren umgewandelt.

²⁶⁰ Al-Ayvansarayî 2000, S. 562.

²⁶¹ Kırımtayyf 2001, S. 41.

²⁶² Ebd., S. 45.

²⁶³ Al-Ayvansarayî 2000, S. 91.

²⁶⁴ Zit.: Kırımtayyf 2001, S. 3.

²⁶⁵ Al-Ayvansarayî 2000, S. 159.

²⁶⁶ Ebd., S. 52.

²⁶⁷ Mathews 1976, S. 3.

²⁶⁸ Al-Ayvansarayî 2000, S. 186.

²⁶⁹ Ebd., S. 62.

²⁷⁰ Ebd., S. 178.

Dicht dahinter folgt die Zahl der durch Angehörige des Sultanshofes umgenützten Bauten. Die Küçük Aya Sofya Camii wurde durch Babüssaade Ağa Hüseyin Ağa,²⁷¹ das Oberhaupt der Weißen Eunuchen, Aufseher im Palast sowie und Vermittler zwischen Palast- und Außenwelt, dem Islam zugänglich gemacht. Die İmrahor İlyas Bey Camii wurde durch den Namensgeber İmrahor İlyas Bey,²⁷² den Oberstallmeister, umgewandelt und das Acemi Ağa Mescidi durch einen Tutor des noch minderjährigen Prinzen.²⁷³

Den religiösen Würdenträgern konnte das Toklu İbrahim Dede Mescidi²⁷⁴ sowie wie Fenari İsa Camii²⁷⁵ zugerechnet werden.

Die gleiche Anzahl an Umwidmungen kann den Militärangehörigen zugewiesen werden. Es handelt sich dabei um das Sekbanbaşı Ferhad Ağa Mescidi²⁷⁶ und um das Sekbanbaşı İbrahim Mescidi.²⁷⁷

Auch Sultan Beyazid II. initiierte zwei Fromme Stiftungen – darunter die Gül Camii, wobei das Datum der Umwandlung entweder in seine Regierungszeit oder in jene Selims III. fällt. Da die ehemalige Kirche aber bereits nach der Eroberung 1453 nicht mehr als solche genutzt wurde,²⁷⁸ liegt der frühere Zeitpunkt der Umnutzung näher.

Auch Kırımtayif kommt zu diesem Schluss und liefert eine Begründung:

*„The reign of Bayezid II differed somewhat from that of Mehmed II in respect to the conversion of Byzantine buildings. Probably due to the increased Population of the capital and the existence of newly established mahalles, each with its own masjid or mosque, it was now generally the more impressive Byzantine churches that were converted by veziers or other dignitaries during the reign of Bayezid II.”*²⁷⁹

Die nächste Phase religiöser Umwandlung ist erst wieder unter Süleyman I. (1520–1566) zu verzeichnen (Abb. 28). Jeweils eine Umnutzung kommt auf Militärangehörige (Sinan Paşa

²⁷¹ Ebd., S. 209.

²⁷² Kırımtayif 2001, S. 99.

²⁷³ Al-Ayvansarayî 2000, S. 165.

²⁷⁴ Ebd., S. 159.

²⁷⁵ Ebd., S. 176.

²⁷⁶ Ebd., S. 144.

²⁷⁷ Ebd., S. 142.

²⁷⁸ Al-Ayvansarayî 2000, S. 207.

²⁷⁹ Zit.: Kırımtayif 2001, S. 3.

Mescidi²⁸⁰), Bedienstete am Sultanshof (İsa Kapısı Camii²⁸¹) und religiöse Würdenträger (Haydarhane Camii²⁸²). Von den übrigen Gruppen wurden keine Kirchen in Moscheen umgewandelt.

Murad III. (1574–1595) transformierte persönlich die Fethiye Camii²⁸³, das ehemalige Pammakaristos-Kloster und Sitz des orthodoxen Patriarchats in Istanbul (Abb. 29). Weitere Umnutzungen konnten nicht festgestellt werden.

Unter Mehmed III (1595–1603) wurde nur eine Kirche in eine Moschee transformiert (Abb. 30): Die Hiramî Ahmed Paşa Camii, dessen Begründer Ahmed Paşa, şeyhülislâm auch unter dem Titel Hiramî bekannt war.²⁸⁴ Er hatte die Position des Obersten Rechtsgelehrten am Hof inne.

In die Regierungszeit Murads IV. (1620–1640) fallen zwei Umnutzungen (Abb. 31). Der Vezier Kemankeş Mustafa Paşa war für die Umnutzung der Odalar Camii²⁸⁵ verantwortlich und die Kefeli Camii wurde laut Kırımtayf von einer unbekannten Person aus Kaffa umgewandelt.²⁸⁶

In den nächsten 39 Jahren fanden die letzten nachweisbaren Konversionen statt (Abb. 32). Unter Mehmed IV. (1648–1687) wurde das Hamza Paşa Mescidi durch den gleichnamigen Gouverneur von Ägypten²⁸⁷ umgewandelt. Das Şüheda Mescidi wurde wiederum von einer dem Stand der şeyhülislâm angehörigen Person konvertiert.²⁸⁸

Mit Beginn der Regierungszeit Sultan Süleymans I. (1520–1566) bis zu Mehmed III. (1595–1603) hatten die Umnutzungen deutlich abgenommen. Die Gruppe der Initiatoren kann

²⁸⁰ Al-Ayvansarayî 2000, S. 143.

²⁸¹ Ebd., S. 224.

²⁸² Ebd., S. 106.

²⁸³ Ebd., S. 175.

²⁸⁴ Ebd., S. 49.

²⁸⁵ Kırımtayf 2001, S. 103.

²⁸⁶ Ebd., S. 69.

²⁸⁷ Al-Ayvansarayî 2000, S. 107.

²⁸⁸ Kırımtayf 2001, S. 102.

aufgrund einer höheren Anzahl von Umwandlungen nicht mehr ausgemacht werden. Die Zuteilung ist daher relativ ausgeglichen.

Bei insgesamt drei Bauten konnte die Zeitspanne der Umnutzung nicht exakt eruiert werden, jedoch sind die Initiatoren bekannt. Es handelt sich dabei um das Pür Kuyu Mescidi,²⁸⁹ welches durch einen Sekretär am Sultanshof umgewandelt wurde, dessen Lebensjahre zeitlich nicht definiert werden konnten. Der zweite Bau ist das Şeyh Murad Mescidi,²⁹⁰ dessen Initiator Şeyh Murad insgesamt dreimal in Istanbul war und das Datum der Umnutzung daher nicht genau festgelegt werden konnte. Beim letzten Bau handelt es sich um das Arabacı Bayezid Mescidi,²⁹¹ das von einem Kutschenfahrer umgewandelt wurde.

Betrachtet man alle Transformationen von Kirchen in Moscheen bis zum Ende des 17. Jahrhunderts, wird deutlich, dass vor allem religiöse Würdenträger mit insgesamt elf Umwidmungen die Mehrheit bilden (Abb. 33). Sie treten besonders in den ersten Jahrzehnten nach der Eroberung Istanbuls vermehrt in Erscheinung und sind auch jene Gruppe, die während der gesamten Zeit immer wieder Kirchen in Moscheen umwandelte. Somit können religiöse Würdenträger als eine Art konstante Gruppe in Bezug auf die Umwidmungen gesehen werden. Der Sultan und die Mitarbeiter des Sultanshofes stellen mit jeweils sieben Umnutzungen die zweitgrößte Gemeinschaft dar. Vor allem unter den Sultanen Mehmed II. und Beyazıd II. sind hier die meisten Umwandlungen zu vermerken. Die dem Hof nahestehenden Personen treten überwiegend während dem ersten Jahrhundert in Erscheinung. Militärs und Veziere teilen sich mit jeweils sechs Umwandlungen den dritten Platz. Der größte Teil der durch Veziere umgewandelten Moscheen findet sich während der Regierungszeit Beyazıds II., die Militärs hingegen treten kontinuierlich als Initiatoren auf. Den Abschluss mit zwei Bauten bilden jene Moscheen, deren Stifter nicht ausgemacht werden konnten.

Um die Kohärenz zwischen dem Ausmaß der Bauten und dem Stand ihrer Stifter bestimmen

²⁸⁹ Ebd., S. 101.

²⁹⁰ Al-Ayvansarayî 2000, S. 311.

²⁹¹ Kırımtayfı 2001, S. 99.

zu können, wurden Grundrisspläne zusammengetragen²⁹² und daraus die ungefähre Quadratmeterzahl errechnet (Abb. 34). Von den insgesamt 39 Bauten konnten rund 28 bestimmt werden. Die nicht zu berechnenden Bauten waren vor allem jene, die sich in einem stark ruinösen Zustand befanden.

Achtet man auf die Größe der Bauten in Bezug auf den Stand ihrer Stifter wird klar, dass vor allem die kleineren Bauten bis 100m² vorwiegend von (in absteigender Reihenfolge) Militärangehörigen, religiösen Würdenträgern und Mitarbeitern am Sultanshof umgewidmet wurden. Die nächst größeren – bis 350m² – wurden überwiegend von Vezieren beziehungsweise religiösen Würdenträgern umgewandelt. Unter ihnen findet sich zudem ein Bau, der durch einen Sultan umgewidmet wurde. Ab dieser Größe tritt der Sultan mehrheitlich als Initiator in Erscheinung, so auch bei den Bauten, die bis zu 500m² und mehr messen. Betrachtet man die Tabelle wird klar, dass Gebäude um 500m² ebenso durch jede andere Berufsgruppe umgewidmet wurden, dabei handelt es sich jedoch immer nur um ein Bauwerk.

Resümierend kann demnach festgehalten werden, dass vor allem die größeren Bauten durch hierarchisch höher gestellte Personen umgewidmet wurden und die kleineren vorwiegend durch Militärs bzw. Personen, die dem Sultanshof nahestanden. Kafescioğlu beschreibt diese Gruppe als:

*„A new type of patronage, exercised by a group of patrons largely different from that of the earlier era, is discernible: a new urban elite, consisting in large part of members of the new military establishment, built for an urban population in large part forcefully deported to the city.“*²⁹³

Hiermit kann festgestellt werden, dass die Schaffung des Vakıf wiederum als Sicherung politischer und sozialer Ziele sowie der Legitimierung eines Status verstanden werden kann.

²⁹² überwiegend aus: Müller-Wiener, Wolfgang: Bildlexikon zur Topographie Istanbuls: Byzantion – Konstantinupolis – Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts, Tübingen 1977. und Mathews, Thomas F.: The byzantine churches of Istanbul: a photographic survey. Pennsylvania 1976.

²⁹³ Kafescioğlu 2009, S. 190.

6 Architektonische Veränderungen und die Schaffung einer neuen Raumästhetik

Um die architektonischen Veränderungen innerhalb der umgewidmeten Bauten, welche für die Schaffung eines muslimischen Gebetsraumes nötig waren, zu verstehen, ist es zunächst erforderlich, deren Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu erläutern. Hierbei soll sowohl der historische als auch der materielle und spirituelle Kontext berücksichtigt werden, um in weiterer Folge auf die baulichen Modifikationen der zu Moscheen gewordenen Kirchen einzugehen. Um eine Wissensgrundlage zu schaffen, soll das Aufeinandertreffen der beiden Religionen analysiert werden. Damit die Frage nach einer Inspirationsquelle bzw. nach der Übernahme architektonischer Muster für die späteren Umwidmungen beleuchtet werden. Abschließend werden am Beispiel Istanbuls die primären Veränderungen, sowohl im Inneren als auch am Außenbau der Gebäude, ergründet.

6.1 Die Auswirkungen anderer Religionen auf muslimische Architektur – eine Christianisierung der Moschee?

Robert Hillenbrand thematisiert in seinem Buch *Islamic Architecture : Form, Function and Meaning*²⁹⁴ die Entstehung der islamisch-religiösen Architektur und verweist dabei auch auf den Kontakt mit anderen Religionen und deren Sakralgebäuden. Er stimmt einer gewissen Adaption von architektonischen Elementen und ganzen Gebäuden zu, jedoch immer innerhalb eines temporären Abschnittes:

*„It is true that many churches, some fire temples, and on occasion even portions of classical, Hindu or Jain temples, were adapted to serve as mosques. But this was only a matter of expedience, and was never a long-term, deliberate policy.“*²⁹⁵

Seine Schlussfolgerung stützt er auf die schnelle Verbreitung des Islams und den damit

²⁹⁴ Hillenbrand 1994.

²⁹⁵ Zit.:Hillenbrand 1994, S. 33.

verbundenen Bedarf an sakralen Räumen für das muslimische Gebet. Zudem sei das Nutzen bereits bestehender Monumente von praktischer Natur und bedeutet außerdem Geld- sowie Zeitersparnis, eine gute geografische Lage und eine gewisse Symbolwirkung für die Bevölkerung. Um seine Meinung zu bekräftigen, verweist Hillenbrand auf eigenständige Moscheen, welche bereits kurz nach den Übernahmen in gewissen Regionen von muslimischen Eroberern erbaut wurden.²⁹⁶

Das Christentum übte dabei sicherlich den größten Einfluss auf die muslimische Architektur aus. Die von den muslimischen Eroberern eingenommenen Länder waren meist christlich geprägt, und die dort vorgefundenen Kirchen boten Anregungen für zukünftige Moscheen. Den ästhetischen Wert der Vertikalität sowie des Lichtes, welche mit christlichen Symbolen in Verbindung stehen, waren in früher muslimischer Architektur nicht vorhanden. Sehr stark von diesem Wertesystem beeinflusst, vor allem nach der Eroberung Istanbuls, nahmen die Osmanen byzantinische Impulse in ihre Architektur auf.

José Pereira betrachtet in seinem Buch *The Sacred Architecture of Islam* die Qualität der islamischen Architektur im Äußeren, sowie im Inneren und legt dabei die bauliche Tradition, nach präzisen und sorgfältigen Methoden offen. Die türkische Architektur teilt er in drei Phasen ein: „Anatolian Seljuks, the Turkish Emirates and the Imperial Ottomans.“²⁹⁷ Letztere war stark byzantinisch beeinflusst und soll hier den zentralen Punkt unserer Betrachtungen darstellen.

Als die Osmanen ihren Feldzug erfolgreich nach Anatolien ausweiteten, wurden sie mit ersten ostchristlichen und byzantinischen Bauarten konfrontiert. Pereira reiht eine Anzahl von Übernahmen in die osmanische Architektur auf und sieht auch eine Adaption im ästhetischem Erscheinungsbild der Kirchen durch das Hervorrufen – des göttlichen Jerusalem – durch ein Assembler von Farben und Licht, welches in der Hagia Sophia in Istanbul vergegenständlicht ist. Bis sich schließlich der „ecclesial or church-like“²⁹⁸–Typus der osmanischen Moschee entwickelte, welcher unter Mimar Sinan (1491–1588) seinen Höhepunkt erreichte.²⁹⁹

Pereiras Thesen werden im Folgenden einer genaueren Betrachtung unterzogen, insbesondere soll das Modell der Übernahmen und die Bezeichnung „ecclesial or church-like“–Moschee

²⁹⁶ Vlg.:Hillenbrand 1994, S. 33.

²⁹⁷ Pereira 2004, S. 2.

²⁹⁸ Zit.:Pereira 2004, S. 2.

²⁹⁹ Pereira 2004, S. 36.

kritisch hinterfragt werden.

Laut Pereira ist die Christianisierung der Moschee das Resultat folgender Übernahmen aus der christlichen Praxis:

- Architektonische Modelle
- Liturgischer Aufbau der Gebäude
- Hierarchische Anordnung im Raum
- Ästhetische Ideale

Als architektonisches Modell führt er die ‚domed basilica‘ als Vorbild für die ‚ecclesial‘-Moschee an, die ihre Blütezeit unter den Osmanen erlebte. Ihre Struktur besteht aus einem rechteckigen Grundriss mit einem gewölbten Hauptschiff, Galerien und einer Kuppel über der Mitte des Hauptschiffes. Das beste Beispiel dafür ist die Hagia Sophia in Istanbul (Abb. 35), die einer Reihe von Moscheen, allen voran der Fatih Camii von 1463 (Abb. 36), als Vorbild diente.³⁰⁰ Ein weiteres Kriterium der architektonischen Beeinflussung stellt für Pereira die Übernahme der Apsis im Osten mit beigestellten Räumen, der Prothesis und des Diakonikons dar. So ersetzt in einigen anatolischen Medresen der Mihrab die Apsis und wird von zwei Räumen flankiert.³⁰¹

Der Begriff ‚domed basilica‘ ist in dieser Hinsicht jedoch sehr unpassend gewählt bzw. gibt keinerlei Aufschluss über die Beschaffenheit, da Basiliken niemals überkuppelt waren. Wie jedoch die Entwicklung der osmanischen Moschee zeigt,³⁰² fungierte die Hagia Sophia durchaus als Beispiel für spätere muslimische Kultbauten, sowohl hinsichtlich des Grundrisses als auch des Aufrisses. Auch die veränderte Form der Mihrabnische legt eine Inspiration durch die christliche Apsis nahe.³⁰³

Der liturgische Aufbau einer Kirche ist klar hierarchisch gegliedert: mit der Apsis als räumliches, optisches und liturgisches Zentrum des Gebäudes. Die Zentralität des Altars kommt in den longitudinalen Sequenzen der Architektur zur Geltung und ist in einer bilateralen Symmetrie angelegt. Die Akzentuierung hin zum Altar, die von Stützelementen

³⁰⁰ Vgl.: Pereira 2004, S. 37.

³⁰¹ Vgl.: Pereira 2004, S. 38.

³⁰² siehe hierzu: Kuban, Doğan: Ottoman Architecture, Woodbridge 2010. Und Goodwin, Godfrey: A History of Ottoman Architecture, London 1971.

³⁰³ zur weiteren Diskussion siehe Kapitel 6.2.3 Der Mihrab.

verschiedenster Art und der Abfolge von Raumelementen den Blick zum liturgischen Zentrum leiteten, verstärkt diese Betonung. Die perspektivische Ausrichtung vollendet den axialen Fokus, intensiviert durch die Belichtung und die Einteilung von Farben. Pereira unterteilt die longitudinale Form in drei Punkte: Den Eingang – repräsentierend den Eingang zum Prozess der Erlösung; der Weg – das Kirchenschiff, welches den Prozess selbst symbolisiert; und das Ziel – das Sanktuarium, mit Altar, Apsiden und einigen Kuppeln, welche die Vollendung des Prozesses darstellt.³⁰⁴ Nach Betrachtung dieser Abfolge, die jedoch etwas unpräzise eingeteilt wurde, wird nochmals ersichtlich, dass die christliche Liturgie eine Prozession miteinschließt: Sie beginnt beim Eingang, führt entlang des Kirchenraumes und endet beim Altar.

Das muslimische Ritual, andererseits, war in ihrer frühislamischen Ausprägung nicht mit einer derartigen Prozession verbunden.³⁰⁵ Die frühe muslimische Architektur war strikt funktional angelegt, ohne jegliche Betonung auf Struktur oder Axialität. Nach dem Aufeinandertreffen mit christlicher Architektur veränderte sich dieses Merkmal. Die kirchliche Abfolge könnte durchaus von den Osmanen übernommen worden sein. Vor allem nach dem Fall Konstantinopels 1453, findet sich eine Serie von Moscheen, die diese Änderung in der Architektur aufgenommen haben. Als Musterbeispiel dafür führt Pereira die Selimiye Moschee in Edirne (1569–1575) von Sinan an. Dabei geht er noch einen Schritt weiter und betrachtet das Minarett als eine weitere Steigerungsstufe innerhalb dieser Abfolge.³⁰⁶ Ob nun tatsächlich die christliche Architektur als Impuls für diese Veränderung ausschlaggebend war, kann nicht objektiv beurteilt werden. Fest steht jedoch, dass eine gewisse Annäherung stattgefunden und die Bauaufgabe der Moschee sich weiterentwickelt hat. Somit stellte die Umwidmung von Kirchen in Moscheen keine beachtlichen Differenzen im Sinne architektonischer Unterschiede dar.

Als letzter Punkt soll die Rolle des Lichts aufgegriffen werden, das in Bezug auf ästhetische

³⁰⁴ Pereira 2004, S. 39.

³⁰⁵ Es gibt jedoch bestimmte Vorgänge, die beim Betreten der Moschee einzuhalten sind. Die islamische Architektur grenzt ganz klar den säkularen und den spirituellen Bereich innerhalb der Moschee ab, indem das Gebäude in einzelne Raumteile gegliedert ist. Beim Betreten des Gebetshauses zieht der Gläubige seine Schuhe aus und symbolisiert somit den Übergang vom alltäglichen in den sakralen Raum. (Hillenbrand 1994, S. 32.) Frauen müssen ihren Körper mit weitfallenden Kleidern verhüllen. Dazu zählt das Bedecken des Kopfes, bodenlange Röcke und keine schulterfreie Oberbekleidung.

³⁰⁶ Pereira 2004, S. 40.

und funktionale Vorstellungen beleuchtet wird.

Pereira erwähnt in diesem Zusammenhang einmal mehr die Hagia Sophia, die die Osmanen als Beispiel für ihre Belichtung herangezogen haben könnten. Vor der Eroberung Istanbuls legten Muslime keinen großen Wert auf die Instrumentalisierung von Licht innerhalb der Architektur. Obwohl der Sufismus von Mystik – auch von der Mystik des Lichts – geprägt war, spielte es dennoch keine große Rolle. Pereira gelangt daher zu der Schlussfolgerung, dass sich dies erstmals durch das Betrachten der Lichtmystik in der Hagia Sophia änderte.³⁰⁷

Vor allem in byzantinischen Kirchen spielte das Licht eine bedeutende Rolle – ob als Farbe, im Gold der Mosaiken, in Spiegelungen oder in Form von Belichtung oder Beleuchtung, vermittelte es, neben dem funktionalem, auch immer einen symbolischen Wert – nämlich jenen des Göttlichen. Licht spielt sowohl in Kirchen als auch in islamischen und hier vor allem in osmanischen Kultstätten eine bedeutende Rolle. In der Moschee dient eine hohe Anzahl an künstlicher Beleuchtung dazu, den Raum während des Gebetes zu erhellen. Dies erfolgte anfangs durch Stehlampen mit mehreren Ölflecken und später mit Ampeln aus durchbrochener Bronze oder Glas, die mit Ketten an der Decke befestigt waren und bis tief in den Raum reichten. Als weitere Beleuchtungsart diente der Kronleuchter, der in mehreren Abstufungen viele kleine Lichter enthielt. Besonderen Wert hat die Beleuchtung des Mihrab, der die Gläubigen auf den Lichtvers XXIV/35 hinweisen soll:

„Allah ist das Licht der Himmel und der Erde. Sein Licht ist vergleichbar einer Nische, in der eine Leuchte ist. Die Leuchte ist in einem Glas. Das Glas ist, als wäre es ein funkelnder Stern. Es wird angezündet von einem gesegneten Baum, einem Ölbaum, weder östlich noch westlich, dessen Öl fast schon leuchtet, auch ohne dass das Feuer es berührt hätte. Licht über Licht. Allah führt zu seinem Licht, wen Er will, und Allah führt den Menschen die Gleichnisse an. Und Allah weiß über alle Dinge Bescheid.“³⁰⁸

Zu beiden Seiten des Mihrab finden sich oft zusätzliche Leuchter, gelegentlich von erheblichem Ausmaß (Abb. 37). Dies bedeutet, dass die Beleuchtung in Moscheen nicht nur

³⁰⁷ Ebd., S. 49.

³⁰⁸ <http://www.eslam.de/begriffe/l/lichtverS.htm>

eine funktionale ist, sondern durchaus für Auslegungen religiöser Texte instrumentalisiert werden kann. Ähnlich wie in byzantinischen Kirchen, in denen die Hierarchie des Lichts in klare Zonen gegliedert ist – Kuppelzone und Apsisbereich stehen dabei ganz oben – werden auch in der Moschee Raumsegmente mithilfe des Lichts interpretiert. Jedoch erfuhr das Licht in byzantinischen Kirchen eine besonders hervorgehobene Stellung, da eine direkte Verknüpfung mit der Architektur stattfand. Dies geschieht im Falle der Moschee nicht. Neben dem Hervorheben der Mihrabnische, hat das Licht ausschließlich eine funktionale Rolle. Nach der Umwidmung von Kirchen in Moscheen erfolgten oft eine Vermauerung der Fenster in den oberen Zonen und eine Schaffung von Lichtquellen im Bereich des Bodens, die es ermöglichten, den Koran zu studieren.³⁰⁹

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass sowohl Hillenbrands Meinung, erstens durch die aufgezeigte Entwicklung der Moscheearchitektur, hin zu einer Annäherung an die Form der vor allem byzantinischen Kirche, aber auch mit der wie am Beispiel Istanbul ersichtlich wird, Übernahme von anderen Kultgebäuden in den islamischen Gebrauch, keineswegs temporär war. Rund 20 umgewidmete Bauten in Istanbul sind noch heutzutage als Moschee in Gebrauch.

Aber auch Pereiras Darlegungen zu den Übernahmen christlicher Aspekte in die muslimische Architektur, sind meist spekulativ und beruhen nur auf Annahmen.

Das Aufeinandertreffen christlicher und muslimischer Kulturen hat ihre Spuren hinterlassen und Angleichungen in der Architektur haben stattgefunden.

Doğan Kubun formuliert es treffend, wenn er schreibt:

„[...] the continual use of old elements in the conversion of Byzantine churches into mosques must have led to a close familiarity with these forms. Monumental specimens based on these first experiments would later create a new architectural style. The efforts of Byzantine builders in using traditional methods to meet needs that had never existed within their own traditions inevitably resulted in the creation of a syncretic

³⁰⁹ Vgl. dazu: Lioba Theis: Lampen, Leuchten, Licht – Philosophisch- theologischer Hintergrund in: Byzanz das Licht aus dem Osten – Kult und Alltag im Byzantinischen Reich vom 4. bis 15.Jahrhundert, Paderborn 2001, S. 54-56.

style.”³¹⁰

Diese Konstatierung macht auch deutlich, dass die ‚Hülle‘ Architektur von verschiedenen Konfessionen genutzt werden kann und die Umwidmung einer Kirche in eine Moschee äußerlich kein Problem darstellt. Wie die Grundstruktur im Inneren funktioniert, wird sich anhand der liturgischen Geräte und kultischen Rituale zeigen, welche im folgenden Abschnitt erläutert werden.

³¹⁰ Zit.:Kuban 2010, S. 60.

6.2 Der Wandel einer byzantinischen Kirche hin zu einer osmanischen Moschee – Ausstattung und architektonische Elemente

„What makes a mosque a mosque? The answer is forbiddingly simple: a wall correctly orientated towards the qibla, namely the Black Stone within the Ka’ba in Mecca. No roof, no minimum size, no enclosing walls, no liturgical accessories are required.”³¹¹

Das Wort ‚Moschee‘ lässt sich aus dem Arabischen ‚masdjid‘ ableiten, welches sich wiederum auf die Wurzel von ‚sich niederwerfen‘ bezieht. Die Definition des Begriffes Moschee symbolisiert also ursprünglich einen Niederwerfungs- und Anbetungsort, nicht etwa ein Gotteshaus. Ein solches ist laut Islam auch nicht notwendig, da jeder gereinigte Ort als gottgeweiht gilt und das Gebet daher allerorts verrichtet werden kann solange die Ausrichtung zur Geburtsstadt Mohammed eingehalten wird.³¹² Dennoch begannen Muslime schon in frühen Jahren des Islams Moscheen zu errichten. Dabei diente das Haus des Propheten lange Zeit als Moscheearchitektur par excellence. Durch kulturelle Einflüsse entwickelte sich die architektonische Struktur der Moschee weiter und bietet bis heute einen vielseitigen und eindrucksvollen Einblick in die islamische Architektur. Je nach Region spiegelt die Sakralarchitektur soziale Gesellschaften und deren Kulturen wider, somit ist die Moschee eine wichtige Quelle jeglicher Art.³¹³ Sie ist das Hauptgebäude der islamischen Religion und für ihre Gläubigen von höchstem Rang.

Dieses Kapitel soll einen Überblick über die verschiedenen Ausformungen der umgewidmeten Bauten in Istanbul geben und dabei die Interaktion zwischen Raum und Ausstattung analysieren. Um die architektonischen Veränderungen anschaulich zu machen, werden diverse umgewidmete Bauten exemplarisch angeführt. Aufgrund der schlechten Quellenlage kann jedoch nicht dezidiert auf ein Gebäude eingegangen werden.

6.2.1 Die Austauschbarkeit des „Bild Gottes“ mit dem „Wort Gottes“

Wurde eine Kirche für den islamischen Glauben adaptiert, so wurden (wenn dies nicht bereits

³¹¹ Zit.: Hillenbrand 1994, S. 31.

³¹² Kühnel 1974, S. 5.

³¹³ Hillenbrand 1994, S. 31.

geschehen war) anfänglich alle Kreuze, Ikonen und anderes liturgisches Gerät entfernt. Die Mosaike wurden zeitweise abgeschlagen oder übertüncht, Kreuze und Gesichter, vor allem die Augen von Heiligen, ausgekratzt. Das Bilderverbot im Islam bezieht sich auf Darstellungen von Menschen und Tieren, nicht jedoch auf Pflanzen oder unbelebten Gegenstände.³¹⁴ So heißt es etwa, dass Bilder unrein und nicht mit dem Gebet vereinbar sind. Silvia Naef zitiert an dieser Stelle passend aus den Hadithen:

„Die Engel betreten kein Haus, in dem sich ein Hund oder eine bildliche Darstellung befinden“.³¹⁵

Auch die Maler im Islam werden oft als Schöpfer bezeichnet und für ihre Darstellungen bestraft: „Diejenigen, die diese Bilder verfertigen, werden am Tag der Auferstehung Qualen zu leiden haben. Es wird zu ihnen gesagt werden: Macht lebendig, was ihr erschaffen habt!“³¹⁶ Dieser Ausspruch ist eng verbunden mit der Vorstellung, dass nur Gott selbst Schöpfungskraft besitzt.

Wurden die Abbildungen jedoch zerstört, so entzog man ihnen das Leben und der Raum konnte wieder als Gebetsort genutzt werden.³¹⁷

Anstelle der byzantinischen Ausstattungen wurden oftmals Koranverse angebracht, die auf die „Allgegenwart Gottes“³¹⁸ hinweisen. Neben Schriftbändern in und um die Mihrabnische wurden vor allem am Kuppelkranz Koranauszüge angebracht. Wo in den ehemaligen Kirchen das Christusbild am Scheitel der Kuppel angebracht war, ersetzte man dieses nun mit dem Glaubensbekenntnis des Islams³¹⁹ (Abb. 38). Vogt-Göknil vermutet, dass dieses Novum auf die Umwidmung von Kirchen zu Moscheen zurückzuführen sei:

„Meines Wissens sind kreisförmig um den Kuppelscheitel geschriebene Gottesworte vor der Eroberung Konstantinopels nirgendwo anzutreffen. So müssen wir annehmen, dass die Idee, hier Koransuren in Kreisform anzubringen, bei der Verwandlung der justinianischen Hofkirche in eine Moschee entstanden ist: Damit wurde das Bild

³¹⁴ Naef 2004, S. 11.

³¹⁵ Zit.: Buchârî 1971, S. 77. in Naef 2004, S. 15.

³¹⁶ Zit.: Buchârî 1971, S. 34,40,2 und 77, 89,2. in Naef 2004, S. 19.

³¹⁷ Ipşiroğlu 1971, S. 22.

³¹⁸ Zit.: Vogt-Göknil 2007, S. 20.

³¹⁹ „Es gibt keinen Gott außer Allah und Muhammad ist sein Gesandter.“ Zit.: Vogt-Göknil 2007, S. 49.

Gottes durch das Wort Gottes ersetzt.“³²⁰

6.2.2 Die Ausrichtung nach Mekka und die Mihrabnische

Die Mihrabnische³²¹ befindet sich im Zentrum des spirituellen Raumes, in dem sich architektonische und liturgische Elemente treffen. Sie steht am höchsten hierarchischen Punkt der Moschee, direkt an der Qiblawand Richtung Mekka und gibt somit die Gebetausrichtung der Gläubigen vor. Robert Hillenbrand jedoch betont, dass die Mihrabnische im Allgemeinen an Bedeutung verliert, da die Moschee ohnedies Richtung Mekka ausgerichtet sein sollte und folglich die Qiblawand die Gebetsrichtung vorgibt.³²² Das heißt im Falle der umgewidmeten Moscheen, dass die Mihrabnische hier eine weitaus wichtigere Stellung einnimmt, da sie die wichtige, aber fehlende Qiblawand ersetzt. Byzantinische Kirchen sind in der Regel in auf einer Ost-West-Achse ausgerichtet. Da die Wiederkehr Christi aus Osten erwartet wird, befindet sich dort zumeist die Apsis, wohingegen der Eingang im Westen liegt. Um nun Gebäude mit einer solch dezidierten Ausrichtung für das muslimische Gebet verwenden zu können, ist ein Verschieben der Achse Richtung Mekka notwendig. In den meisten Fällen wurde die Mihrabnische in die bereits vorhandene Apsis, etwas verschoben eingesetzt. Dies geschah auch in der ehemaligen Südkirche der Fenari İsa Camii. (Abb. 39). Theodore Macridy beschreibt die architektonischen Veränderungen wie folgt:

“In the middle of the central apse was a triple window with two marble mullions, the narrow sides of which bear a fairly simple carved decoration. The Turks have blocked

³²⁰ Zit.: Vogt-Göknil 2007, S. 41.

³²¹ Ernst Kühnel führt die Bezeichnung Mihrab auf das arab. Wort harba (Lanze) zurück. „Wenn der Prophet mit seinen Anhängern im Freien betete, stieß Bilâl als Zeichen für die Qibla vor ihm eine Lanze in den Boden; d.h. Mihrab bedeutet die Stelle, wo man die Lanze einstößt.“ Die erste Erwähnung einer Mihrabnische finden wir ab 709 in der Moschee von Medina. Kritiker verglichen sie bereits zu diesem frühen Zeitpunkt mit der christlichen Apsis, da unter anderem viele koptische Meister in Medina tätig waren und Anregungen zur Ausformung einer Gebetsnische gegeben haben könnten. (Kühnel 1974, S. 11-12.) Auch Oleg Grabar lässt die Möglichkeit einer Parallele zur christlichen Apsis offen und verweist zudem auf die im Judentum verwendete heilige Nische in Synagogen. (Vgl.: Grabar 1973, S. 121-122.)

Der Mihrab ist meist als nischenartige Vertiefung oder als flache Blendnische ausgeführt. Er kann auch außerhalb der Hauptachse liegen oder mehrfach vorkommen, aber meistens ist sie aus raumästhetischen Gründen auf der Mittelachse des Gebetsraumes positioniert. Dekorative Ausgestaltung und Form der Nische erreichten mannigfachste Ausführungen. Die Mihrabnische ist zudem der Teil der Moschee, der am aufwendigsten ausgestaltet ist, da er das „Sanktuarium“ darstellt. (Hillenbrand 1994, S. 32.)

³²² Vgl.: Hillenbrand 1994, S. 46.

up this window and built in front of it their Mihrab which looks southeast, i.e. in the direction of Mecca. On either side of the Mihrab they pierced a new window.”³²³

Heutzutage erwartet den Besucher ein anderes Bild. Nach einschlägigen Restaurationsarbeiten und der Wiederherstellung der Fensteröffnungen, wurde der Mihrab als eigener Baukörper einfach an der südlichen Wand dazugestellt. (Abb. 40.)

War dies aufgrund der Lage oder anderen Umständen nicht möglich, wurde eine zusätzliche Nische in die Wand eingebracht, die nach Mekka zeigte. Zeitweise wurde auch der gesamte Raumteil im Bereich des Bemas durch einen neuen Baukörper ersetzt, wie es etwa in der Fethiye Camii der Fall war. Hier wurden die ehemalige Drei-Apsiden-Anlage durch einen triangelförmigen, überkuppelten Raum an der östlichen Wand ersetzt. An dessen südöstlicher Wand wurde die Mihrabnische eingesetzt. (Abb. 41) Das Resultat ist ein Aufeinandertreffen des nach Osten ausgerichteten Hauptkörpers und einem nach Mekka ausgerichteten Anbaus. (Abb. 42) Durch das Verschieben der Achse, welche durch die Gebetsteppiche, die ebenfalls Richtung Mekka zeigen, optisch noch verstärkt wurde, veränderte sich die gesamte Raumwahrnehmung. Die klare architektonische Anordnung innerhalb des Gebäudes kann dadurch nicht mehr beibehalten werden und schafft einen unharmonischen und verkehrten Eindruck.

6.2.3 Der Minbar

Zur rechten Seite der Mihrabnische befindet sich gewöhnlich der Minbar. Er dient als Predigtstuhl, war aber in seiner ursprünglichen Bedeutung ein Herrscher- oder Richtersitz. Als Vorbild diente der Minbar des Propheten, welcher in Medina in Gebrauch war und für die ersten Kalifen symbolische Bedeutung hatte. Zunächst war der Minbar den Freitagsmoscheen vorbehalten, aber allmählich wurde er auch in kleineren Gebetshäusern verwendet.³²⁴ Die Tradition seiner Ausgestaltung ist auffallend stereotyp, meist liegt seine Bauart einem geometrischen Aufbau zugrunde, welcher gewöhnlich mit Flechtwerk in floralen Mustern verziert ist. Seit dem 14. Jahrhundert finden sich mannigfachere Ausführungen, vor allem im

³²³ Zit.: Macridy 1964, S. 226.

³²⁴ Kühnel 1974, S. 12.

Iran und im Osmanischen Reich. Zu Beginn wurde der Minbar meist aus Holz gefertigt, später auch aus Stein oder Marmor.³²⁵ Im Allgemeinen wurde der Minbar in den umgewidmeten Moscheen meist einige Zeit nach der Umnutzung gestiftet. Oft tritt als Stifter nicht der Initiator der Umnutzung auf, sondern andere Personen. Die Ausrichtung des Minbars erfolgte, wie auch die Mihrabnische, in Richtung Mekka. Als Beispiel soll hier wieder die Fethiye Camii genannt werden. Der Minbar wurde in südöstlicher Ausrichtung an die Südwand gestellt und ragt bis in den zentralen Raum unter die Hauptkuppel.

Der Richtungswechsel und die neue Nutzung stimmen keineswegs mit der ursprünglichen Ausrichtung des Baus überein. (Abb. 43). Ob jedoch die tatsächliche Position des Minbars nach der Umwidmung an dieser Stelle war, kann nicht ausgemacht werden.

6.2.4 Die Kuppel

Die Kuppel als symbolisches Zeichen ist allen drei Weltreligionen eigen. Sowohl im Christentum, im Judentum als auch im Islam repräsentiert die Kuppel, die Kreisform ohne Ende und Anfang, die Unendlichkeit – das Göttliche. Die Kuppel verweist auf den Kosmos, den Himmel und das Universum. Die Bedeutung der Kuppel lässt sich aus der Entwicklung der Moschee ableiten, welche hier kurz angeführt werden soll.

Als Teil eines Konglomerats aus Mihrabnische, Minbar, Maqsura und Querschiff wurde die Kuppel erstmals oberhalb des Mihrabs in Moscheen verwendet. Dabei wird die Wirkung jeder dieser Teile durch die Nähe zueinander unterstrichen. Die Kuppel war offensichtlich dazu gedacht, den liturgischen Fokus zu unterstreichen. Als bedeutende religiöse und räumliche Akzentuierung des gesamten Baus, war die Mihrabnische anfangs am Außenbau nicht erkennbar. Mit der Einführung der Kuppel über dem Mihrab wurde ein deutlich sichtbares äußeres Zeichen gesetzt. Im Laufe des Mittelalters gewann die Kuppel immer mehr an Bedeutung und wurde in größeren Umfängen eingesetzt.³²⁶ Die Wirkung wurde durch Verdoppelung der Kuppeln entweder entlang der Qiblawand oder des Langschiffes verstärkt und erzeugte dadurch eine vollkommen veränderte Raumwahrnehmung. Mit der Einführung

³²⁵ Hillenbrand 1994, S. 48. Siehe zum Vergleich zwischen christlichen Kanzeln, vor allem dem ambo, und dem Minbar: Hillenbrand 1994, S. 46-47.

³²⁶ Hillenbrand 1994, S. 53.

der Kuppel als wichtiges architektonisches Element, vor allem in der osmanischen Architektur, veränderte sich die Hierarchisierung der aufgehenden Wand. Die Kuppel als höchster Punkt wurde oft von kleineren Kuppeln umzeichnet, um so die Raumstruktur und ihre Akzentuierungen zu verdeutlichen.³²⁷ Ihren Höhenpunkt erreichte sie in der osmanischen Kuppelmoschee, vor allem unter Mimar Sinan.

Viele der umgewidmeten Bauten besitzen eine Kuppel aus osmanischer Zeit. Entweder waren die Gebäude in einem derartigen ruinösen Zustand, dass die Kuppel bereits zu Beginn erneuert werden musste, oder sie wurde im Laufe der Zeit durch Brände oder Erdbeben beschädigt. So tragen etwa die Kalenderhane Camii,³²⁸ die Gül Camii,³²⁹ die Şeyh Süleyman Camii Halife,³³⁰ die Koca Mustafa Paşa Camii³³¹ sowie die Atik Mustafa Paşa Camii,³³² die Fenari İsa Camii³³³ und die der Gül Camii,³³⁴ um nur einige zu nennen, osmanische Kuppeln. In Verbindung mit der Erneuerung der Kuppeln wurden oftmals die tragenden Säulen durch Pfeiler ersetzt. Architektonisch bedeutete die zentrale byzantinische Kuppel eine neue Problematik für die Gestaltung des Innenraums des muslimischen Gebetshauses. Das osmanische Konzept des Einheitsraumes als Ausdruck der islamischen Gemeinschaft musste mit dem tragenden Säulensystem der Kuppel verbunden werden, dies geschah durch Herausnahme der Säulen und dem Einfügen von Pfeilern, wodurch die intendierte Längsausrichtung der Kirchen, an eine Breitenorientierung, wie sie in Moscheen üblich war, angeglichen wurde.³³⁵ Der Akt des Gebetes³³⁶ ist primär ein privater und sekundär innerhalb der muslimischen Gemeinschaft ein kollektiver Vorgang.³³⁷ Einmal pro Woche, an Freitagnachmittagen, trifft sich jedoch die gesamte Gemeinschaft zum gemeinsamen Gebet in

³²⁷ Ebd., S. 54.

³²⁸ Kırımtayfı 2001, S. 27.

³²⁹ Mathews 1976, S. 128.

³³⁰ Mathews 1976, S. 315.

³³¹ Ebd., S. 3.

³³² Ebd., S. 53.

³³³ Macridy 164, S. 259.

³³⁴ Mathews 1976, S. 128.

³³⁵ Odenthal 1990, S. 182.

³³⁶ Das namaz (rituelle Gebet) ist eine der fünf der Säulen des Islams und wird fünfmal am Tag ausgeübt: zu Tagesanbruch, am Vor- und Nachmittag, bei Sonnenuntergang und am Abend. Grundsätzlich kann überall gebetet werden, wichtig sind dabei nur die vorhergehende rituelle Waschung und die Ausrichtung des Gläubigen nach Mekka. An Freitagen jedoch sollte das Gebet mit der Gemeinschaft in einer Moschee verrichtet werden, welches um die Mittagszeit stattfindet. (Yeomans 1999, S. 9.) Das Freitagsgebet ist somit das Hauptgebet innerhalb der vorgeschriebenen Gebetszeiten.

³³⁷ Grabar 1973, S. 105.

der sogenannten Freitagsmoschee.³³⁸ Das Gebet folgt strengen Bewegungsabfolgen, welche synchron ausgeführt werden. In der Moschee reihen sich die Gläubigen entlang der Qiblawand neben- und hintereinander auf und vollziehen gemeinsam die Bewegungsabläufe. Dadurch ist es möglich, einer großen Anzahl von Gläubigen Platz zu bieten und die Sicht auf den Imam, der vor der Mihrabnische steht, freizugeben. Das seitliche Aufreihen der Gläubigen³³⁹ war durch die Entfernung der Säulen und mit der daraus resultierenden Schaffung einer Breitenwirkung besser gegeben.

6.2.5 Das Minarett

Das Minarett ist das sichtbarste Zeichen einer Moschee und markiert den öffentlichen Gebetsbereich der Muslime und soll den Abschluss dieses Kapitels bilden. Es wurde unter den Umayyaden (661–750 n. Chr.) sowohl aus repräsentativen als auch aus praktischen Gründen eingeführt. Zuvor rief der Muezzin von den Dächern zum Gebet.³⁴⁰ Mit der Einführung des Minaretts wurde es ihm ermöglicht, von einem höheren Punkt aus zu rufen, um mehr Gläubige erreichen. Der Aufstieg zum obersten Balkon des Minaretts erfolgt durch eine Innentreppe. Heutzutage geben Lautsprecher, die am Minarett angebracht sind, den Gebetsruf wieder. Sobald eine Moschee mehrere Minarette aufweist, liegt kein praktischer, sondern lediglich ein architektonischer Grund vor.³⁴¹ Im Osmanischen Reich symbolisierte die Anzahl der Minarette den sozialen Stand des Stifters. Über einem quadratischen oder polygonalen Grundriss erhebt sich ein zylindrischer Schaft mit ein bis drei umlaufenden

³³⁸ In der vorliegenden Arbeit wird der Begriff „Freitagsmoschee“ mit dem Begriff „Camii“ gleichgesetzt.

³³⁹ Vgl.: Hillenbrand 1994, S. 37-38.

³⁴⁰ Gebetsruf

Dem Muezzin obliegt das Herbeirufen der Gläubigen zum Gebet. Der Gebetsruf (türk. ezan) erfolgt fünfmal am Tag mit folgenden Worten:

„Allah ist groß!	(4 mal)
Ich bezeuge, daß es keinen Gott gibt außer Allah!	(2 mal)
Ich bezeuge, daß Mohammed der Gesandte Allah ist!	(2 mal)
Auf zum Gebet!	(2 mal)
Auf zum Heil!	(2 mal)
Allah ist groß!	(2 mal)

Es gibt keinen Gott außer Allah!“ (Zit.: Barisch/Barisch 1978, S. 47.)

Der erste Muezzin, Abessinier Bilâl, war ein Getreuer Mohammeds; er rief anfangs in den Straßen und später vom Dach des Hauses des Propheten zum Gebet. Mit der Erbauung von Minaretten verlegte sich der Ort des Herbeirufens auf diese. (Kühnel 1974, S. 10.)

³⁴¹ Kühnel 1974, S. 13f.

Balkonen. Die Auflager der Balkone sind meist mit Muquarnas ausgestaltet. Der Schaft wird mit einem langgestreckten, konischen Abschluss bekrönt. Auf jedem der bis zu drei Balkone konnte jeweils ein Muezzin Platz finden. So konnte im Kanon zum Gebet gerufen werden, wodurch das Volumen des Rufes verstärkt wurde.³⁴²

Minarette an umgewidmeten Bauten wurden in der Regel anfangs aus Holz errichtet wie z. B. beim Manastır Mescidi³⁴³ und erst später durch steinerne ersetzt. Im Fall der Ayasofya Camii, die als Hauptmoschee genutzt wurde, stiftete bereits Mehmed II. ein Minarett aus Ziegeln. Bayezid II. (1481–1512) und Selim II. (1566–1574) vervollständigten die Zahl der Minarette schließlich auf vier.³⁴⁴ Die Lage des Minarettes variiert, jedoch wurde es zumeist an einer Ecke des Narthexs positioniert. Das Minarett als sichtbarstes Zeichen des Islams verdeutlichte eindringlich, dass es sich nun nicht mehr um eine byzantinische Kirche handelte, sondern um eine umgewidmete Moschee, in der Muslime ihr Gebet verrichten.

³⁴² Hillenbrand 1994, S. 164.

³⁴³ Kırmıtay 2001, S. 45.

³⁴⁴ Al-Ayvansarayî 2000, S. 6-8.

7 Resümee

Wie die vorliegenden Untersuchungen gezeigt haben, fanden von Beginn der osmanischen Herrschaft bis zum Ende des 17. Jahrhunderts kulturelle Umnutzungen in Istanbul statt. Es ist demnach ein Phänomen, das sich über mehrere Jahrhunderte hinweg dokumentieren lässt. Gründe für die Umnutzung einer byzantinischen Kirche in eine Moschee können vielseitig gewesen sein. Es geschah zunächst aus ökonomischen Gründen – es war wirtschaftlicher, die bereits vorhandene Infrastruktur zu nutzen anstatt Neubauten zu initiieren, bzw. bestand das Bestreben, Istanbul zu einer mehrheitlich islamischen Stadt zu machen – und die Errichtung eines islamischen Gebetsraumes förderte die Ansiedlung von Muslimen und die Absiedlung von Christen. Am Ende der Umwidmungsphase kann jedoch davon ausgegangen werden, dass die späteren Kirchen aufgrund ihrer Lage in bereits mehrheitlich muslimischen Nachbarschaften umgewidmet wurden.

Das Bild Istanbuls, das von Kartografen gezeichnet wurde, zeigte den langsamen Wandel der ehemaligen byzantinischen Stadt hin zur osmanischen Hauptstadt. Im Bewusstsein des Westens lässt sich erst ab dem 16. Jahrhundert ein Annehmen der neuen Machtverhältnisse feststellen, welches sich in den späteren Darstellungen widerspiegelt.

Die Initiatoren kultureller Umnutzungen waren zumeist religiöse Würdenträger oder solche, die in Verbindung mit dem Sultanshof standen, niemals jedoch Privatpersonen. Die Auswahl der Bauten, lässt aufgrund ihrer Größe den Stand des Initiators erkennen. Eine große Divergenz konnte demnach zwischen Kirchen die von Sultanen umgewidmet wurden und meist über 500m² Fläche aufwiesen und jenen kleineren, die vorwiegend von Personen im Militärdienst, erfasst werden.

Aufgrund der territorialen Ausbreitung des Osmanischen Reiches in vorwiegend christlichen Regionen konnte eine Annäherung in der architektonischen Ausformung ihrer Sakralgebäude festgestellt werden, welche die Übernahme einer Kirche als Moschee erleichterte. Die einzige Notwendigkeit, um einen Raum für das muslimische Gebet zu nutzen, ist die Ausrichtung der Gläubigen nach Mekka. Durch ein Verschieben der Grundachse wurde dies möglich gemacht. Alle weiteren architektonischen Veränderungen (Vermauerung der Fenster, Hinzufügen eines Minbars usw.) waren für den Gebrauch einer Kirche als Moschee nicht zweckmäßig, sondern

stellten lediglich eine Angleichung der Ausstattung an jene von Moscheen dar. Das Hinzufügen eines Minarettes, als sichtbarstes Zeichen der Moschee, symbolisierte die vollkommene Übernahme der Kirche für den islamischen Glauben. Dennoch wäre eine gründlichere Auseinandersetzung mit den architektonischen Veränderungen an den Gebäuden erstrebenswert und würde eine Lücke in der islamischen Kunstgeschichte schließen.

8 Anhang

Literaturverzeichnis

Selbstständige Publikationen:

Al-Ayvansarayî 2000.

Hafiz Hüseyin Al-Ayvansarayî: The Garden of the Mosques: Hafiz Hüseyin Al-Ayvansarayî's guide to Muslim monuments of Ottoman Istanbul, Übersetzung von Howard Crane, Leiden 2000.

Barisch/Barisch 1978.

Klaus Barisch/Lissi Barisch: Istanbul, Köln 1978³.

Crowley 2008.

Roger Crowley: Konstantinople 145. Die letzte Schlacht, Stuttgart 2008.

Effenberger 2005.

Arne Effenberger: Christophorus de Bondelmontibus. Liber insularum archipelagi, hg. von Irmgard Siebert, Wiesbaden 2005.

Fischer 2009.

Erik Fischer: Melchior Lorck, Vol.4, The Constantinople Prospect, Copenhagen 2009.

Grabar 1973.

Oleg Grabar: The Formation of Islamic Art, London 1973.

Hammer 1967.

Joseph Hammer-Purgstall: Constantinopolis und der Bosporus: örtlich und geschichtlich beschrieben; mit 120 griechischen, lateinischen, arabischen, persischen und türkischen Inschriften, dem Plane der Stadt Constantinopel und einer Karte des Bosporus, (Neudr. d. Ausg. 1822), Osnabrück 1967.

Hillenbrand 1994.

Robert Hillenbrand: Islamic Architecture. Form, function and meaning, Edinburgh 1994.

Ipşiroğlu 1971.

M.Ş. Ipşiroğlu: Das Bild im Islam. Ein Verbot und seine Folgen, Wien 1971.

Kafescioğlu 2009.

Kafescioğlu Çiğdem: Constantinopolis/Istanbul. Cultural Encounter, Imperial Vision, and the Construction of the Ottoman Capital, Pennsylvania 2009.

Kırımtayfı 2001.

Süleyman Kırımtayfı: Converted Byzantine Churches in Istanbul. Their Transformation into Mosques and Masjids, Istanbul 2001.

Kuban 2010.

Doğan Kuban: Ottoman architecture, Woodbridge 2010.

Kreiser/Neumann 2009.

Klaus Kreiser/Christoph K. Neumann: Kleine Geschichte der Türkei, Stuttgart 2009².

Kühnel 1974.

Ernst Kühnel: Die Moschee: Bedeutung, Einrichtung und kunsthistorische Entwicklung der islamischen Kultstätte, Graz 1974.

Mathews 1976.

Mathews, Thomas F.: The byzantine churches of Istanbul. A photographic survey. Pennsylvania 1976.

Müller-Wiener 1977.

Wolfgang Müller-Wiener: Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Byzantion, Konstantinopolis, Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts, Wasmuth 1977.

Naef 2004.

Silvia Naef: Bilder und Bilderverbot im Islam. Vom Koran bis zum Karikaturenstreit, Übersetzt von Christiane Seiler, Paris 2004.

Ostrogorski 1983.

Georgije Ostrogorski: Byzantinische Geschichte, 324-1453, München 1983.

Pereira 2004.

José Pereira: The sacred architecture of Islam, New Delhi 2004.

Runciman 2007.

Steven Runciman: Die Eroberung von Konstantinopel 1453, München 2007⁶.

Singer 2002.

Amy Singer: Constructing Ottoman Beneficence. An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem, New York 2002.

Van Milligen 1912.

Alexander Van Milligen: Byzantine Churches in Constantinople – their history and architecture, London 1912.

Vogt-Göknil 2007.

Ulya Vogt-Göknil: Die Schrift an islamischer Architektur, Berlin 2007.

Yeomans 1999.

Richard Yeomans: The Story of Islamic Architecture, Berkshire 1999.

Yerasimos 2009a.

Stephane Yerasimos: Konstantinopel. Istanbuls historisches Erbe, Paris 2009.

Unselbstständige Publikationen:

Bear 1997.

Gabriel Baer: The Waqf as a Prop for the Social System (Sixteenth- Twentieth Centuries) in: Islamic Law and Society, Vol. 4, No. 3, 1997, S.264-297.

Baer 2004.

Marc David Baer: The great fire of 1660 and the islamization of christian and jewish space in Istanbul in: Int.J.Middle Eas Stud. 36, Cambridge 2004, S.159-181.

Berger 1994.

Albrecht Berger: Zur sogenannten Stadtansicht des Vavassore in: Istanbuler Mitteilungen Nr.44, Istanbul 1994, S.329-355.

Dark 1999.

Ken Dark: The Byzantine Church and Monastery of St Mary Peribleptos in Istanbul in: The Burlington Magazine, Vol. 141, No. 1160, 1999, S. 656-664.

Denny 1970.

Walter B. Denny: A Sixteenth-Century Architectural Plan of Istanbul in: Ars Orientalis, Vol. 8, Michigan 1970, S.49-63.

Goodwin 1971.

Godfrey Goodwin: A history of Ottoman architecture, London 1971.

Griswold 1984.

William J. Griswold: A Sixteenth Century Ottoman Pious Foundation in: Journal of the Economic and Social History of the Orient, Vol.27, No. 2., 1984, S.175-198.

Inalcik 1970.

Halil Inalcik: The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City in: *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 23, Washington 1969–1970, S.229–249.

Iuliano 2010.

Marco Iuliano: Melichor Lorck's Constantinople in the European context in: Erik Fischer: *Melchior Lorck*, Vol.4, The Constantinople Prospect, Copenhagen 2009.

Macridy 1964.

Theodore Macridy: The Monastery of Lips and the Burials of the Palaeologi, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 18 (1964), S. 253-277.

Manners 1997.

Ian Manners: Constructing the image of a city. The Representation of Constantinople in Christopher Buondelmonti's *Liber insularum Archipelagi* in: *Annals of the Association of American Geographers*, Vol.87, Nr.1, 1997, S.72-102.

Necipoğlu 2010.

Nevra Necipoğlu: Constantinople on the eve of the Ottoman conquest. in: *Ausstellungskatalog: From Byzantium to Istanbul – 8000 years of a capital*, June 5 – September 4, 2010, Sabancı University-Sakip Sabancı Museum Istanbul, Istanbul 2010, S.180-277.

Schneider 1949.

Alfons Maria Schneider: Die Bevölkerung Konstantinopels im XV. Jahrhundert in: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse*, Nr. 9, Göttingen 1949, S.233-244.

Öz 1935.

Tahsin Öz: Zwei Stiftungsurkunden des Sultan Mehmed II. Fatih in: *Istanbulur Mitteilungen*, Nr.4., Istanbul 1935, S.7-12.

Yerasimos 2009.

Stephanos Yerasimos: The Foundation of Ottoman Istanbul in: hg. von Nur Akın u.a.: 7 Centuries of Ottoman Architecture "A Supra-National Heritage", Istanbul 1999, S. 459-480.

Online-Ressourcen:

<http://www.eslam.de/begriffe/l/lichtvers.htm>

Enzyklopädie des Islam am 09.12.2011, 12:20 Uhr.

<http://www.patriarchate.org/patriarchate/stgeorge>

The ecumenical Patriarchate of Constantinople am 02.05.2012, 13:25 Uhr.

https://archnet.org/library/sites/one-site.jsp?site_id=3012

ArchNet am 03.05.2012, 10:46 Uhr.

Abbildungen

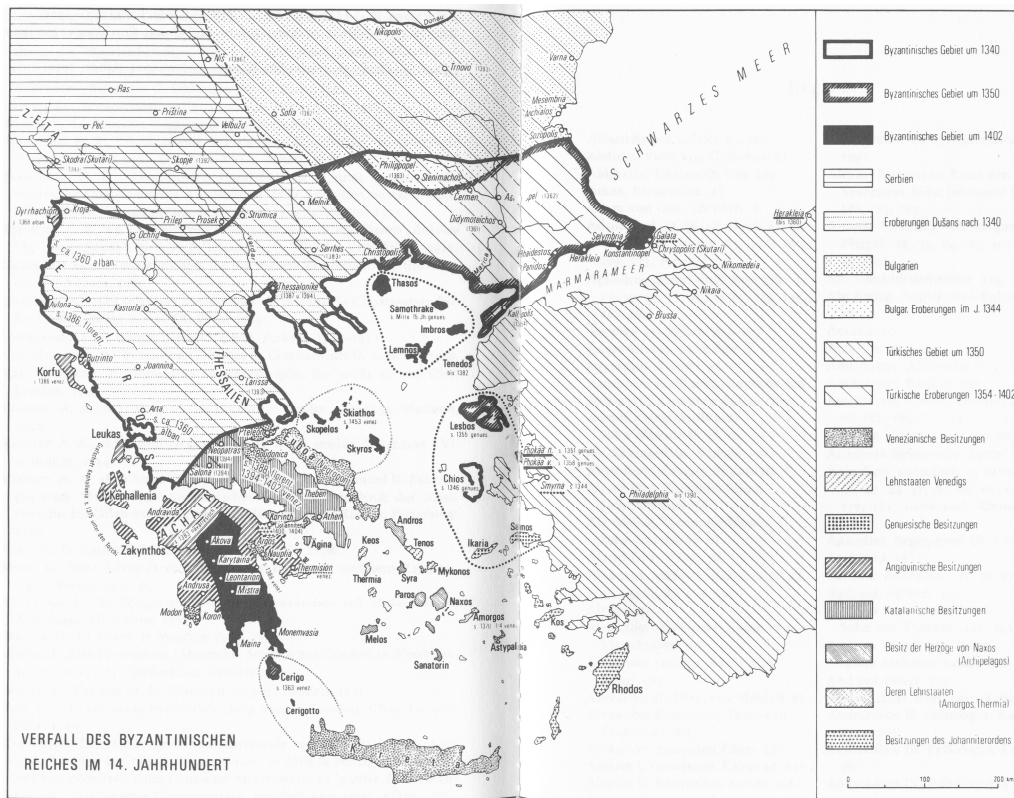


Abb.1: Landkarte des Byzantinischen Reiches im 14. Jahrhundert
(byzantinisches Gebiet um 1402).

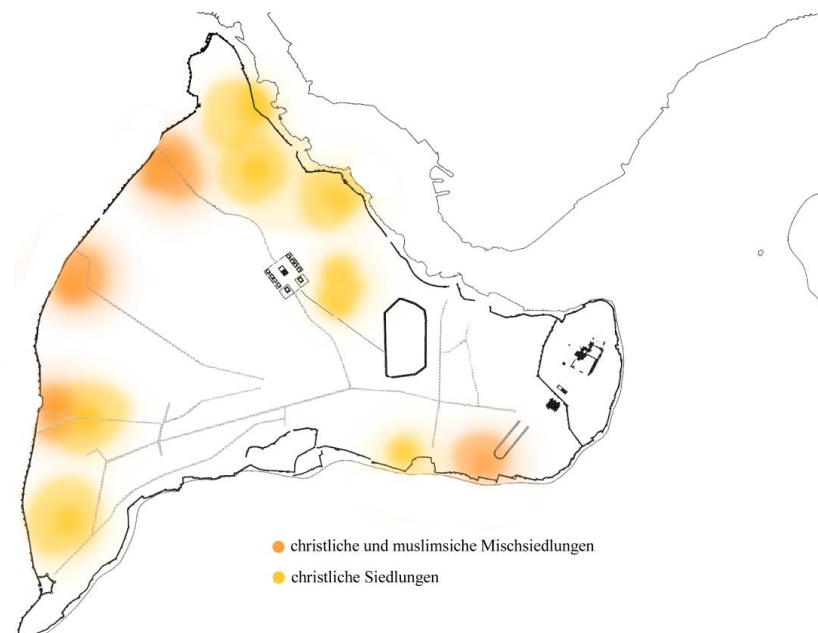
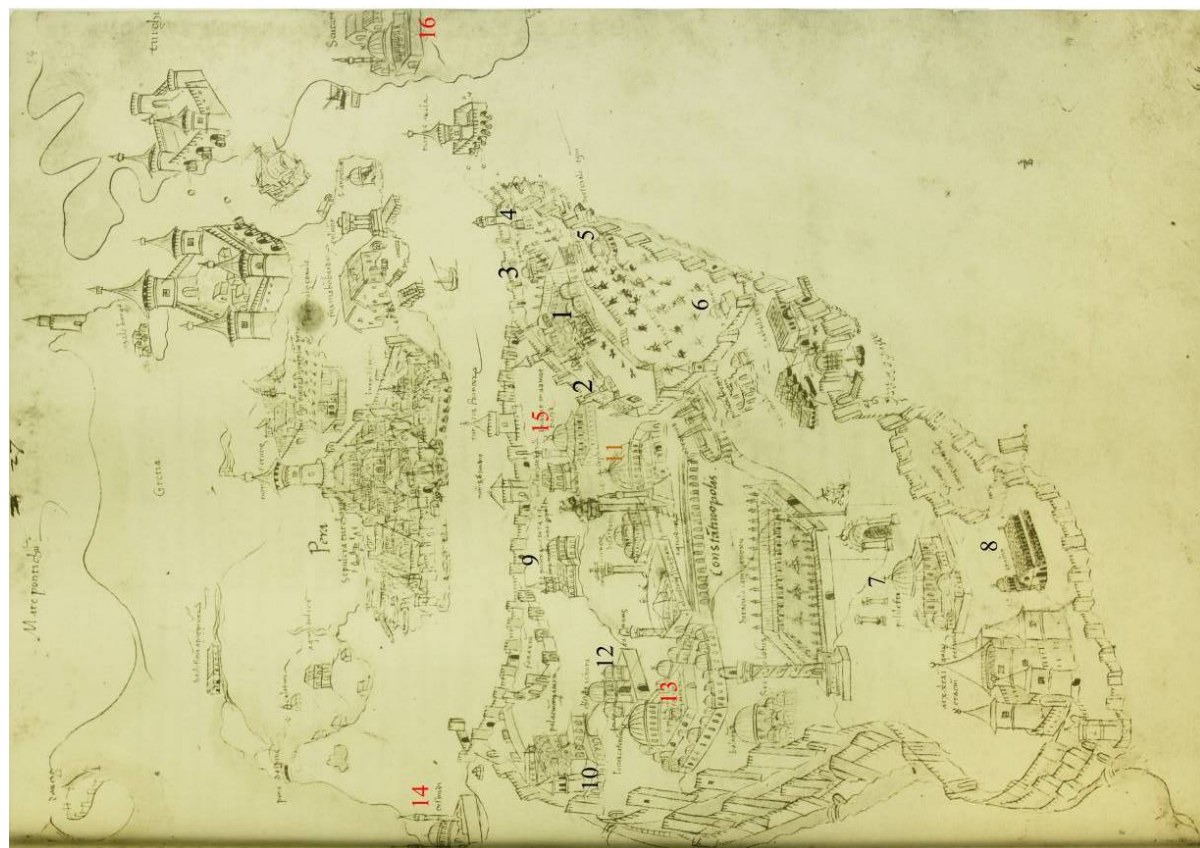


Abb.2: Christliche Siedlungsgebiete während Mehmed II. (1453–1481), Markierungen nach Schneider 1999, S.239 und Kafecioğlu 2009, S.185.



- 1 Topkapı Sarayı
- 2 Kirche Hagia Eirene
- 3 Kirche Hl. Petrus & Paulus
- 4 Kirche Hagios Demetrios
- 5 Kirche Hagios Georgios, tōn Manganōn* (Mangankenkomplex)
- 6 Kirche der Theotokos, tōn Hodegōn*
- 7 Kirche der Theotokos Peribleptos (Klosteranlage Hl. Maria Peribleptos - Sulu Manastr)
- 8 Kirche des Ioannes Prodromos, en tō Stoudiō (Studiokloster - İmrahor Camii)
- 9 Pantokratorkloster (Zeyrek Camii)
- 10 Kloster des Ioannes Prodromos, tēs Petras/Kirche Santa Maria di Constantinopoli (Kefeli Camii)
- 11 Hagia Sophia
- 12 Chorakloster (Kariye Camii)
- 13 Fatih Camii
- 14 Eyüp Camii
- 15 Mahmut Paşa Camii
- 16 Mehmet Paşa Camii

Abb.3: Christoforo Buondelmonti's Liber Insularum Archipelagi, Makierungen nach Effenberg 2005.

Mehmed II (1451-1481)

- 1 Ayasofya Camii
- 2 Balaban Ağa Mescidi
- 3 Eski İmaret Camii
- 4 Hoca Hayreddin Camii
- 5 Etyemez Tekke Camii
- 6 Kalenderhane Camii
- 7 Molla Gürani Camii/ Vefa Kilise Camii
- 8 Kasım Ağa Mescidi
- 9 Molla Zeyrek Camii
- 10 Şeyh Süleyman Camii Halife
- 11 Güngörmez Mescidi
- 12 Sancakdar Hayreddin Mescidi
- 13 Yıldız Dede Tekke
- 14 Manastır Mescidi

Moscheeneubauten unter**Mehmed II**

- a Hacı İlyas Yatağan Camii
- b Yarhisar Camii
- c Yavaşca Şahin Camii
- d Mahmud Paşa Camii
- e İshak Paşa Camii
- f Murad Paşa Camii
- g Sultan Mehmed Fatih Camii

Bayezid II (1481-1512)

- 15 Koca Mustafa Paşa Camii
- 16 Molla Fenari İsa Camii
- 17 Bodrum Camii
- 18 Küçük Aya Sofya Camii
- 19 Kariye Camii
- 20 Gül Camii
- 21 Atik Mustafa Paşa Camii
- 22 İmrahor İlyas Bey Camii
- 23 Sivasî Tekke
- 24 Sekbanbaşı Ferhad Ağa Mescidi
- 25 Sekbanbaşı İbrahim Mescidi
- 26 Acemi Ağa Mescidi
- 27 Toklu İbrahim Dede Mescidi

Süleyman I (1520-1566)

- 28 Sinan Paşa Mescidi
- 29 Haydarhane Camii
- 30 İsa Kapısı Mescidi

Murad III (1574-1595)

- 31 Fethiye Camii

Mehmed III (1595-1603)

- 32 Hıramî Ahmed Paşa Camii

Murad IV (1623-1640)

- 33 Odalar Camii
- 34 Kefeli Camii

Mehmet IV (1648-1687)

- 35 Şüheda Mescidi
- 36 Hamza Paşa Mescidi

Zeitpunkt der Umwidmung unbekannt

- 37 Arabacı Bayezid Mescidi
- 38 Şeyh Murad Mescidi
- 39 Pür Kuyu Mescidi

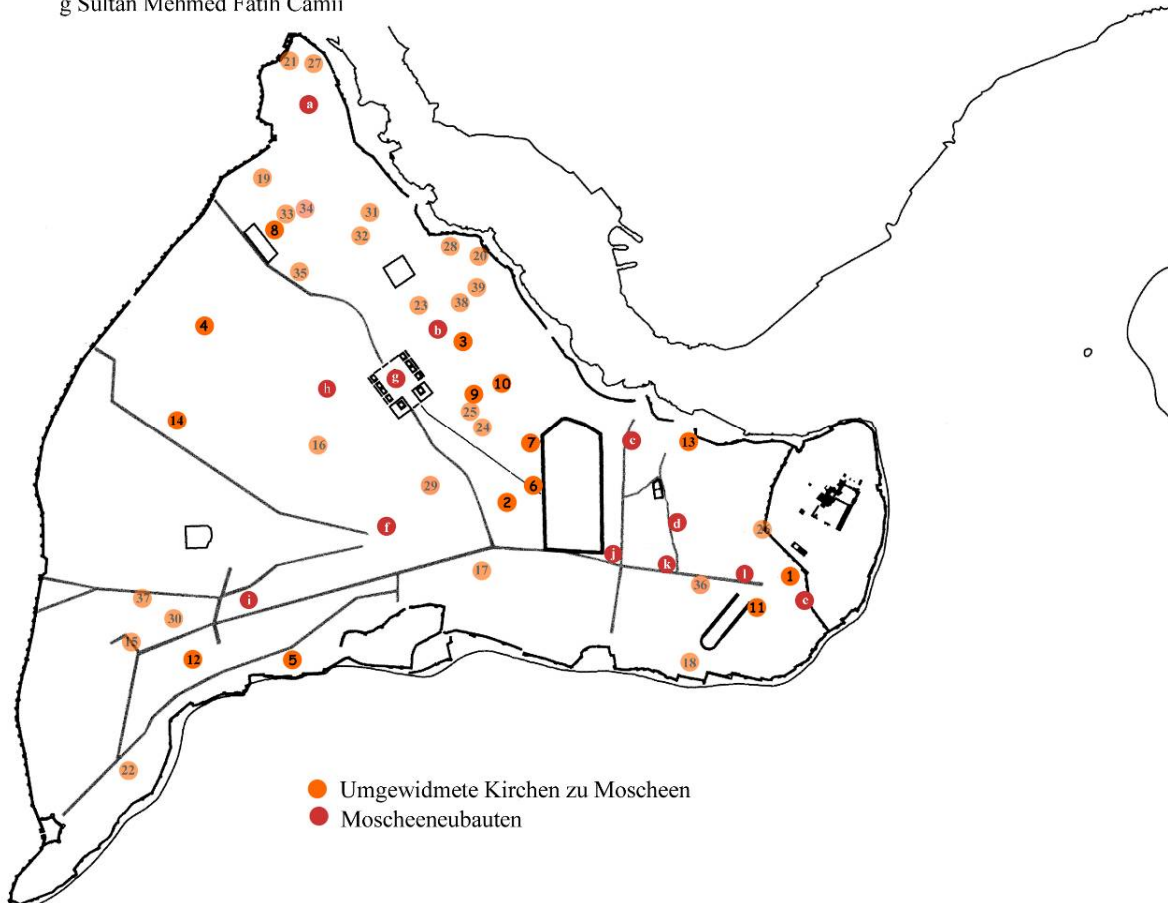
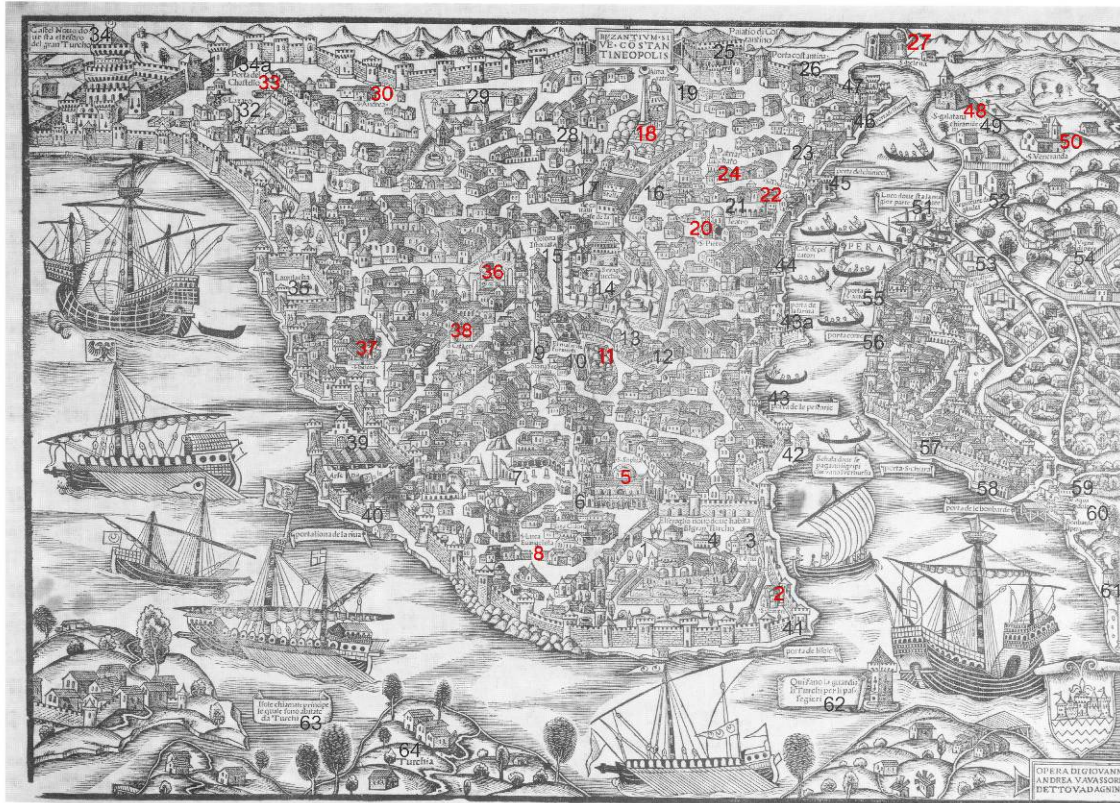


Abb.4: Verteilung der Umwidmungen und Neubauten unter Mehmed II. (1453-1481).



Als Kirchen ausgewiesene Bauten

- 2 S.Demitri
- 8 S.Luca Evangelista
- 20 S.Pietro
- 22 S.Tadaldo
- 24 Patriachato
- 30 S.Andrea
- 33 S.Lazaro
- 36 coliseo de spiriti
- 37 S.Helena
- 38 S.Caterina
- 48 S.Galatani
- 50 S.Venerada

Moscheen

- 5 Ayasofya Camii
- 11 Mahmud Paşa Camii
- 18 Mehmed II. Fatih Camii
- 27 S.Helena

Abb.5: Giovanni Andreas di Vavassore, *Byzantium sive Constantineopolis*, ca. 1530, based on an original dating to ca. 1480. Harvard University, Houghton Library, 51-2570PF. Markierungen nach Kafecioğlu 2009.

Mehmed II (1451-1481)

- 1 Ayasofya Camii
- 2 Balaban Ağa Mescidi
- 3 Eski İmaret Camii
- 4 Hoca Hayreddin Camii
- 5 Etyemez Tekke Camii
- 6 Kalenderhane Camii
- 7 Molla Gürani Camii/ Vefa Kilise Camii
- 8 Kasım Ağa Mescidi
- 9 Molla Zeyrek Camii
- 10 Şeyh Süleyman Camii Halife
- 11 Güngörmez Mescidi
- 12 Sancakdar Hayreddin Mescidi
- 13 Yıldız Dede Tekke
- 14 Manastır Mescidi

Moscheeneubauten unter**Mehmed II**

- a Hacı İlyas Yatağan Camii
- b Yarhisar Camii
- c Yavaşca Şahin Camii
- d Mahmud Paşa Camii
- e İshak Paşa Camii
- f Murad Paşa Camii
- g Sultan Mehmed Fatih Camii

Bayezid II (1481-1512)

- 15 Koca Mustafa Paşa Camii
- 16 Molla Fenari İsa Camii
- 17 Bodrum Camii
- 18 Küçük Aya Sofya Camii
- 19 Kariye Camii
- 20 Gül Camii
- 21 Atik Mustafa Paşa Camii
- 22 İmrahor İlyas Bey Camii
- 23 Sivasî Tekke
- 24 Sekbanbaşı Ferhad Ağa Mescidi
- 25 Sekbanbaşı İbrahim Mescidi
- 26 Acemi Ağa Mescidi
- 27 Toklu İbrahim Dede Mescidi

Moscheeneubauten unter**Bayezid II**

- h Bali Paşa Camii
- i Davut Paşa Camii
- j Beyazid Camii
- k Atik Ali Paşa Camii
- l Firuz Ağa Camii

Süleyman I (1520-1566)

- 28 Sinan Paşa Mescidi
- 29 Haydarhane Camii
- 30 İsa Kapısı Mescidi

Murad III (1574-1595)

- 31 Fethiye Camii

Mehmed III (1595-1603)

- 32 Hıramî Ahmed Paşa Camii

Murad IV (1623-1640)

- 33 Odalar Camii
- 34 Kefeli Camii

Mehmet IV (1648-1687)

- 35 Şüheda Mescidi
- 36 Hamza Paşa Mescidi

**Zeitpunkt der Umwidmung
unbekannt**

- 37 Arabacı Bayezid Mescidi
- 38 Şeyh Murad Mescidi
- 39 Pür Kuyu Mescidi

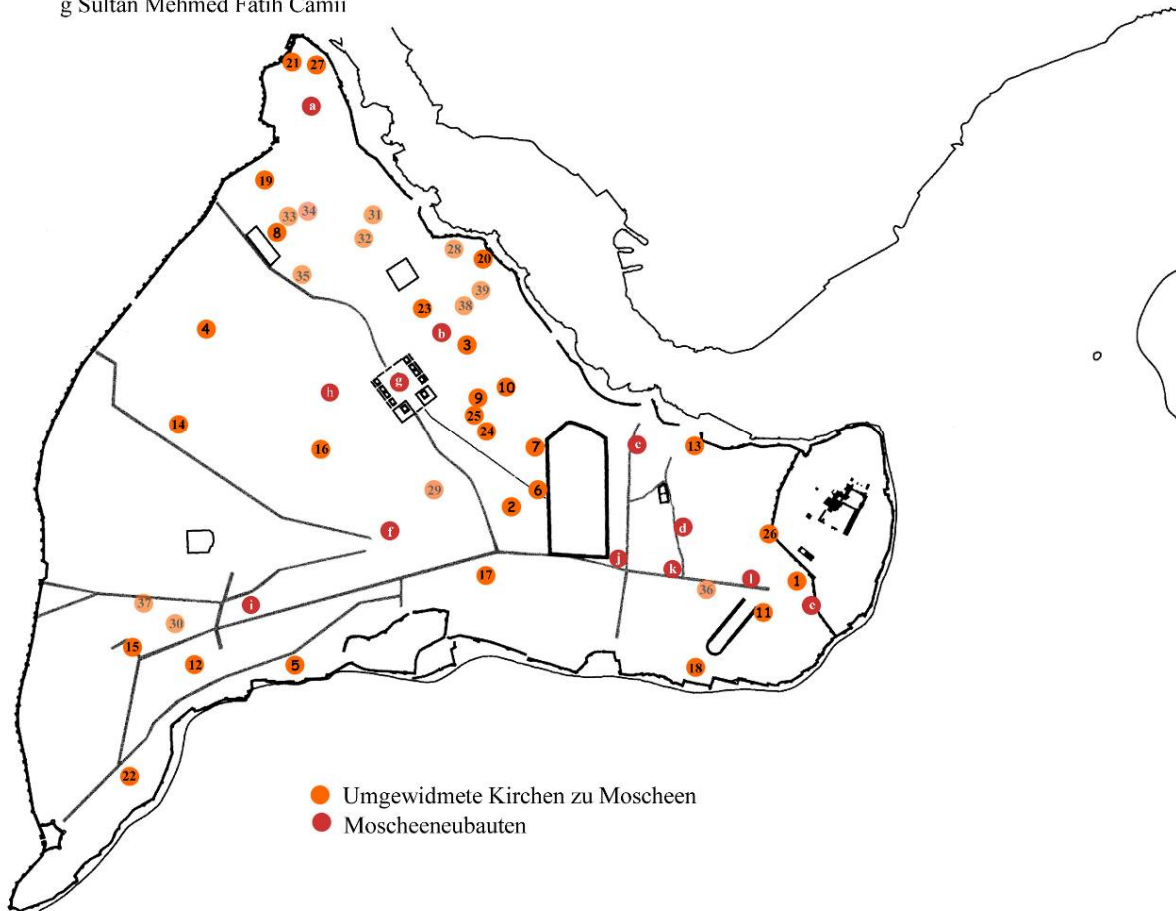


Abb.6: Verteilung der Umwidmungen und Neubauten unter Bayezid II. (1481-1512).

Mehmed II (1451-1481)

- 1 Ayasofya Camii
- 2 Balaban Ağa Mescidi
- 3 Eski İmaret Camii
- 4 Hoca Hayreddin Camii
- 5 Etyemez Tekke Camii
- 6 Kalenderhane Camii
- 7 Molla Gürani Camii/ Vefa Kilise Camii
- 8 Kasım Ağa Mescidi
- 9 Molla Zeyrek Camii
- 10 Şeyh Süleyman Camii Halife
- 11 Güngörmez Mescidi
- 12 Sancakdar Hayreddin Mescidi
- 13 Yıldız Dede Tekke
- 14 Manastır Mescidi

Moscheeneubauten unter**Mehmed II**

- a Hacı İlyas Yatağan Camii
- b Yarhisar Camii
- c Yavaşca Şahin Camii
- d Mahmud Paşa Camii
- e İshak Paşa Camii
- f Murad Paşa Camii
- g Sultan Mehmed Fatih Camii

Bayezid II (1481-1512)

- 15 Koca Mustafa Paşa Camii
- 16 Molla Fenari İsa Camii
- 17 Bodrum Camii
- 18 Küçük Aya Sofya Camii
- 19 Kariye Camii
- 20 Gül Camii
- 21 Atik Mustafa Paşa Camii
- 22 İmrahor İlyas Bey Camii
- 23 Sivasî Tekke
- 24 Sekbanbaşı Ferhad Ağa Mescidi
- 25 Sekbanbaşı İbrahim Mescidi
- 26 Acemi Ağa Mescidi
- 27 Toklu İbrahim Dede Mescidi

Moscheeneubauten unter**Beyazid II**

- h Bali Paşa Camii
- i Davud Paşa Camii
- j Beyazid Camii
- k Atik Ali Paşa Camii
- l Firuz Ağa Camii

Süleyman I (1520–1566)

- 28 Sinan Paşa Mescidi
- 29 Haydarhane Camii
- 30 İsa Kapısı Mescidi
- n Süleymaniye Camii
- o Şehzade Camii
- p Rüstem Paşa Camii
- q Mihrimah Camii
- r Hadım İbrahim Paşa Camii

Moscheeneubauten unter Selim I**m Sultan Selim Camii****Murad III (1574–1595)**

- 31 Fethiye Camii

Mehmed III (1595–1603)

- 32 Hıramî Ahmed Paşa Camii

Murad IV. (1623-1640)

- 33 Odalar Camii
- 34 Kefeli Camii

Mehmet IV (1648–1687)

- 35 Şüheda Mescidi
- 36 Hamza Paşa Mescidi

**Zeitpunkt der Umwidmung
unbekannt**

- 37 Arabacı Bayezid Mescidi
- 38 Şeyh Murad Mescidi
- 39 Pür Kuyu Mescidi

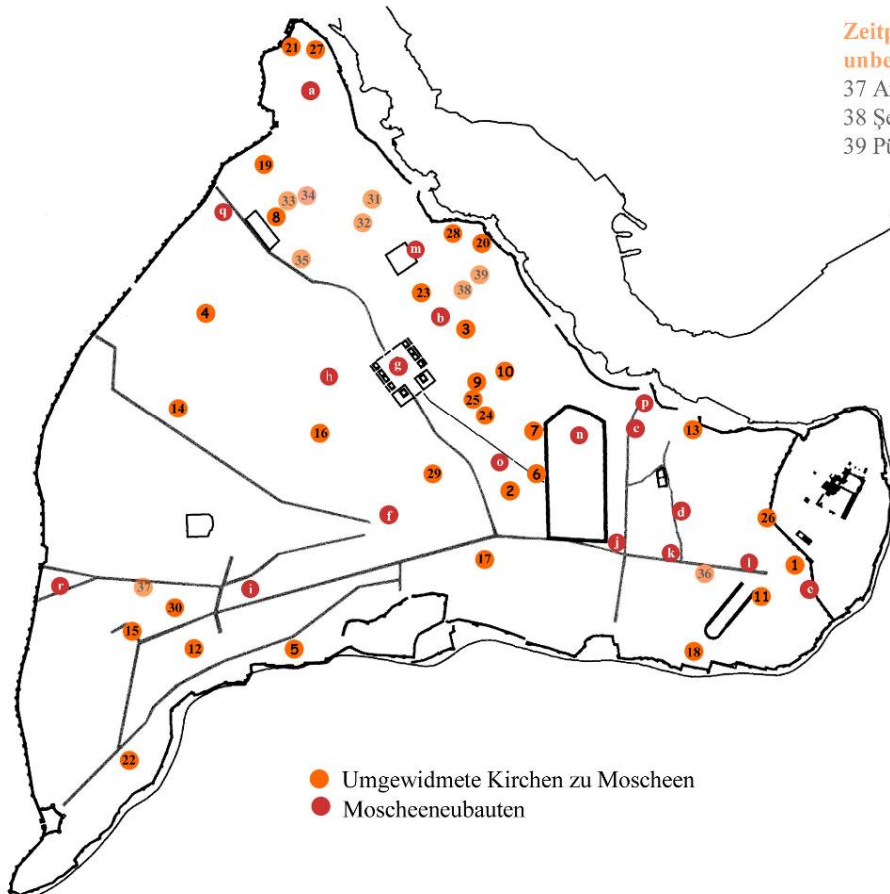


Abb.7: Verteilung der Umwidmungen und Neubauten unter Süleyman I (1520–1566).



Umgewidmete Kirchen zu Moscheen

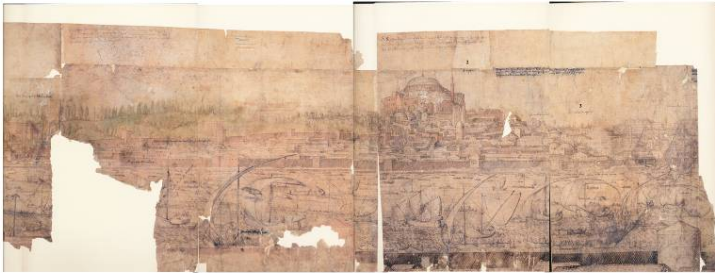
- 1 S. Luca Evangelista
- 2 Ayasofya Camii
- 3 Küçük Ayasofya Camii
- 4 Bodrum Camii
- 5 Kalenderhane Camii
- 6 Mülla Gürani Camii
- 7 Zeyrek Camii
- 8 İmrahor İlyas Bey Camii
- 9 Koca Mustafa Paşa Camii
- 10 Manastır Mescidi
- 11 Atik Mustafa Paşa Camii
- 12 Kariye Camii

Moscheeneubauten

- 13 İshak Paşa Camii
- 14 Firuz Ağa Camii
- 15 Atik Ali Paşa Camii
- 16 Mahmud Paşa Camii
- 17 İbrahim Paşa Camii
- 18 Beyazid Camii
- 19 Murad Paşa Camii
- 20 Mehmed Fatih Camii
- 21 Davud Paşa Camii
- 22 Selimiye Camii

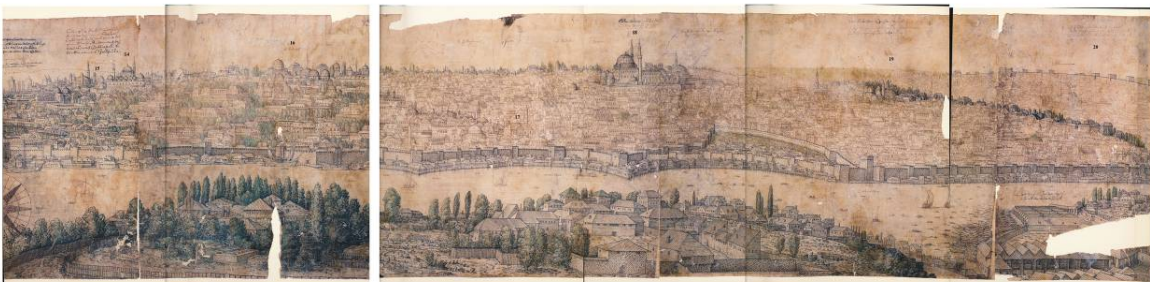
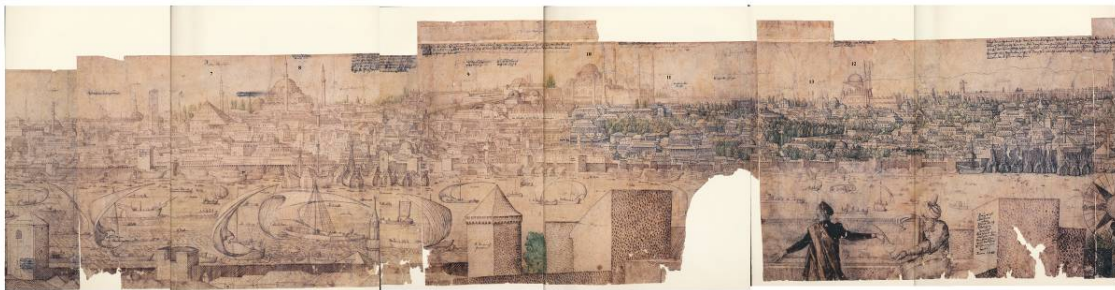
Abb.8: Matrakçı Nasuhs Istanbul-Ansicht aus Beyân-ı menâzil-i sefer-i Traḳeyn, 1533–1536.

Markierungen nach Denny 1970.



Blatt 1-8

Abb.9: Melchior Lorck: The Prospect of Constantinople, A reproduction of the original (BPL 1758) measuring 45 x 1.145 cm by permission of the Leiden University Library.



Blatt 9-16

Abb.10: Melchior Lorck: The Prospect of Constantinople, A reproduction of the original (BPL 1758) measuring 45 x 1.145 cm by permission of the Leiden University Library.



Blatt 17-21

Abb.11: Melchior Lorck: The Prospect of Constantinople, A reproduction of the original (BPL 1758) measuring 45 x 1.145 cm by permission of the Leiden University Library.



Abb.12: Melchior Lorck: The Prospect of Constantinople, A reproduction of the original (BPL 1758) measuring 45 x 1.145 cm by permission of the Leiden University Library., Blatt 1, Teilabschnitt Blatt 2.

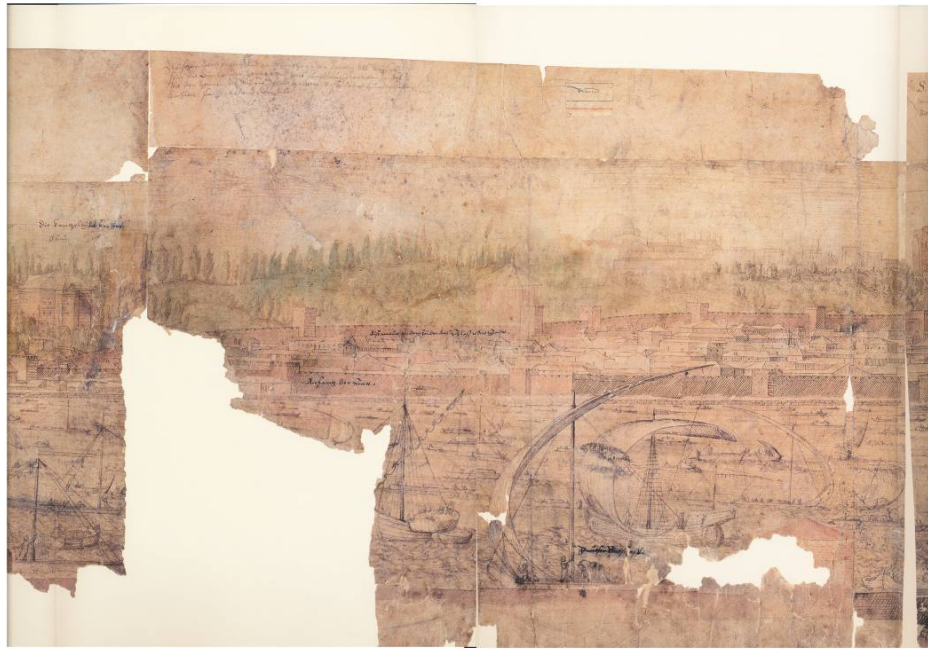


Abb.13: Melchior Lorck: The Prospect of Constantinople, A reproduction of the original (BPL 1758) measuring 45 x 1.145 cm by permission of the Leiden University Library., Blatt 5.



Abb.14: Melchior Lorck: The Prospect of Constantinople, A reproduction of the original (BPL 1758) measuring 45 x 1.145 cm by permission of the Leiden University Library., Blatt 8.

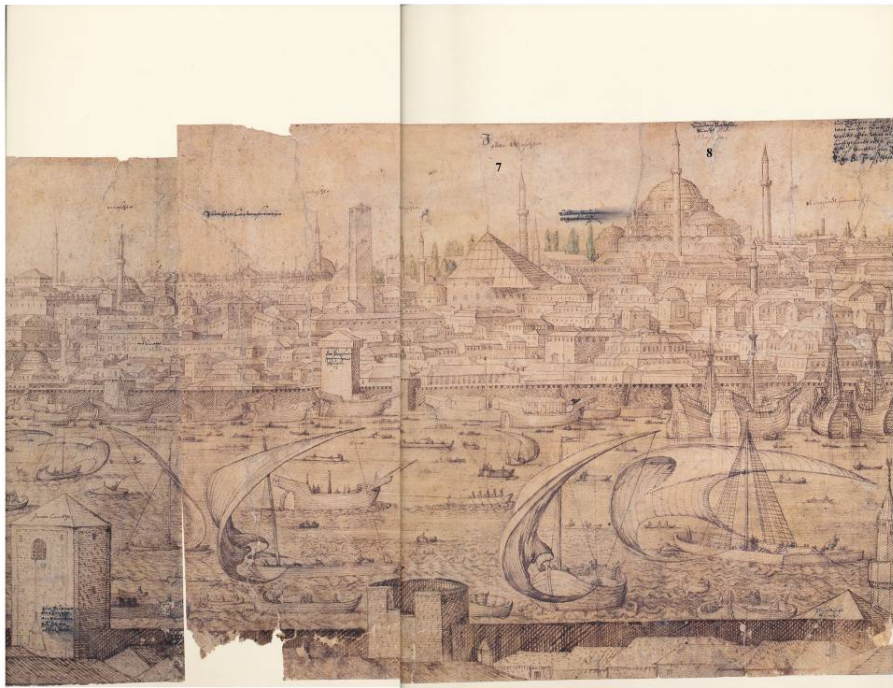


Abb.15: Melchior Lorck: The Prospect of Constantinople, A reproduction of the original (BPL 1758) measuring 45 x 1.145 cm by permission of the Leiden University Library., Blatt 9.

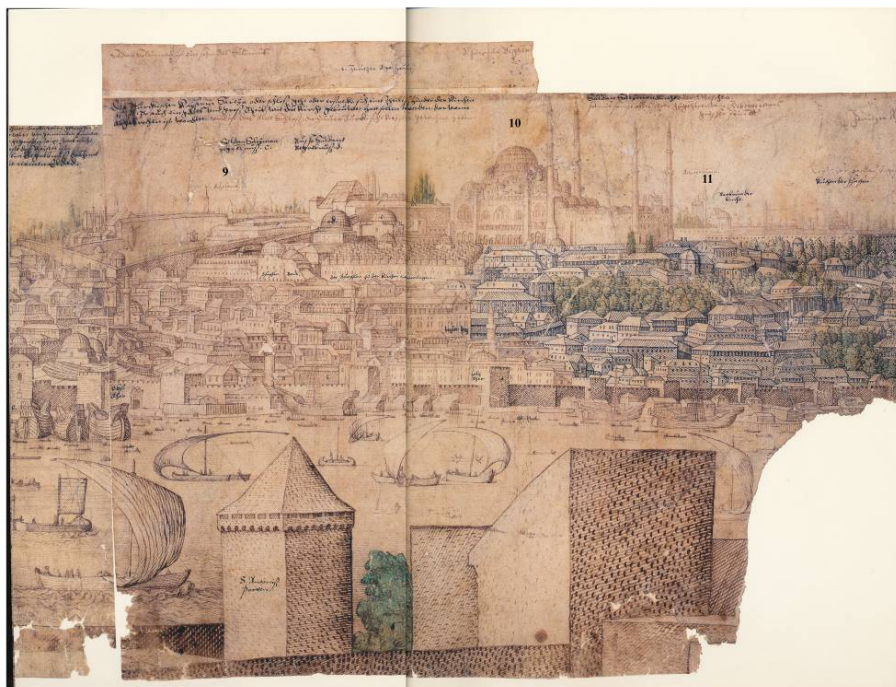


Abb.16: Melchior Lorck: The Prospect of Constantinople, A reproduction of the original (BPL 1758)

measuring 45 x 1.145 cm by permission of the Leiden University Library., Blatt 10.



Abb.17: Melchior Lorck: The Prospect of Constantinople, A reproduction of the original (BPL 1758) measuring 45 x 1.145 cm by permission of the Leiden University Library., Blatt 11.

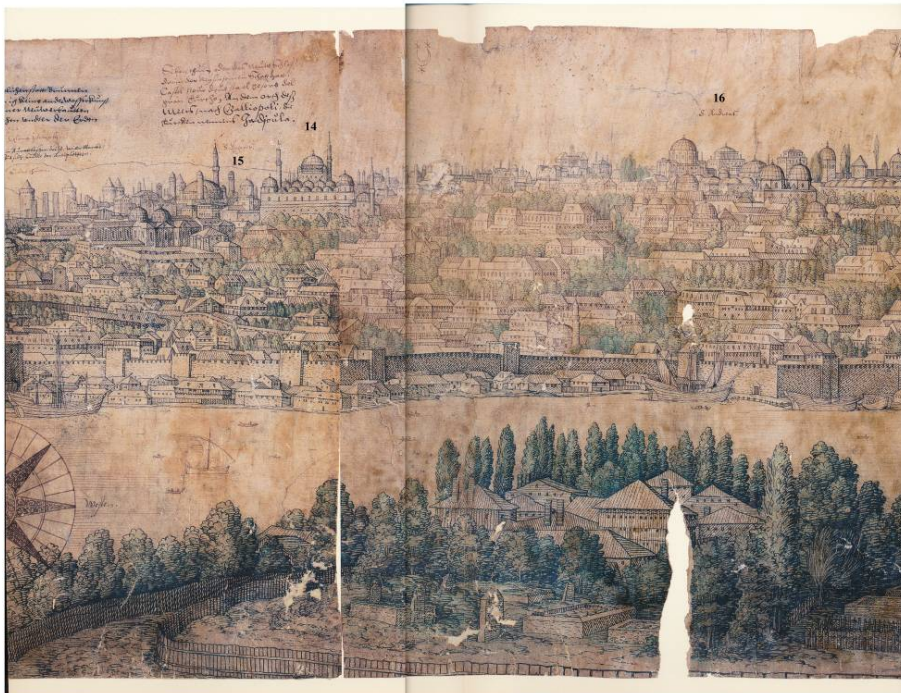


Abb.18: Melchior Lorck: The Prospect of Constantinople, A reproduction of the original (BPL 1758) measuring 45 x 1.145 cm by permission of the Leiden University Library., Teilabschnitte Blatt 12 und Blatt 13.

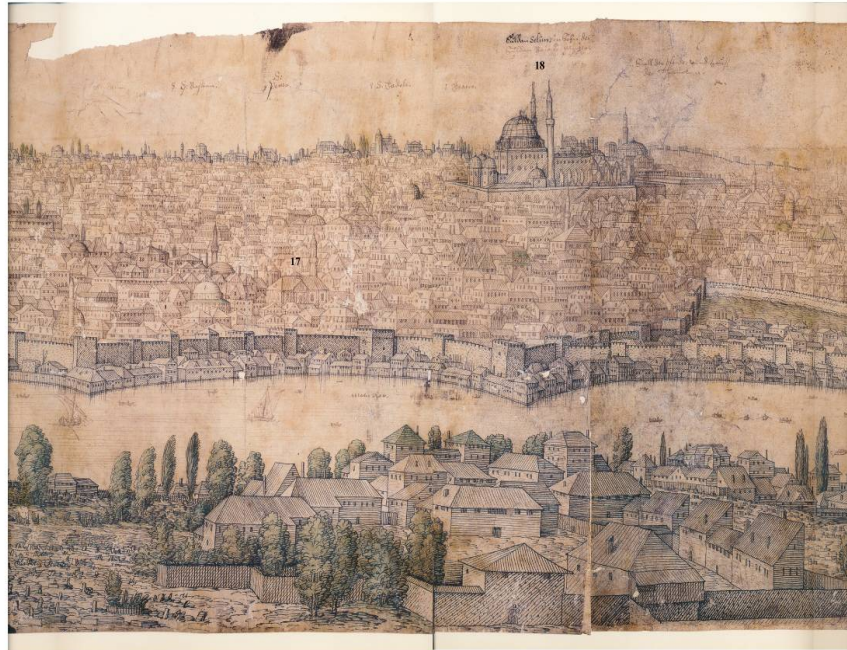


Abb.19: Melchior Lorck: The Prospect of Constantinople, A reproduction of the original (BPL 1758) measuring 45 x 1.145 cm by permission of the Leiden University Library., Blatt 14.

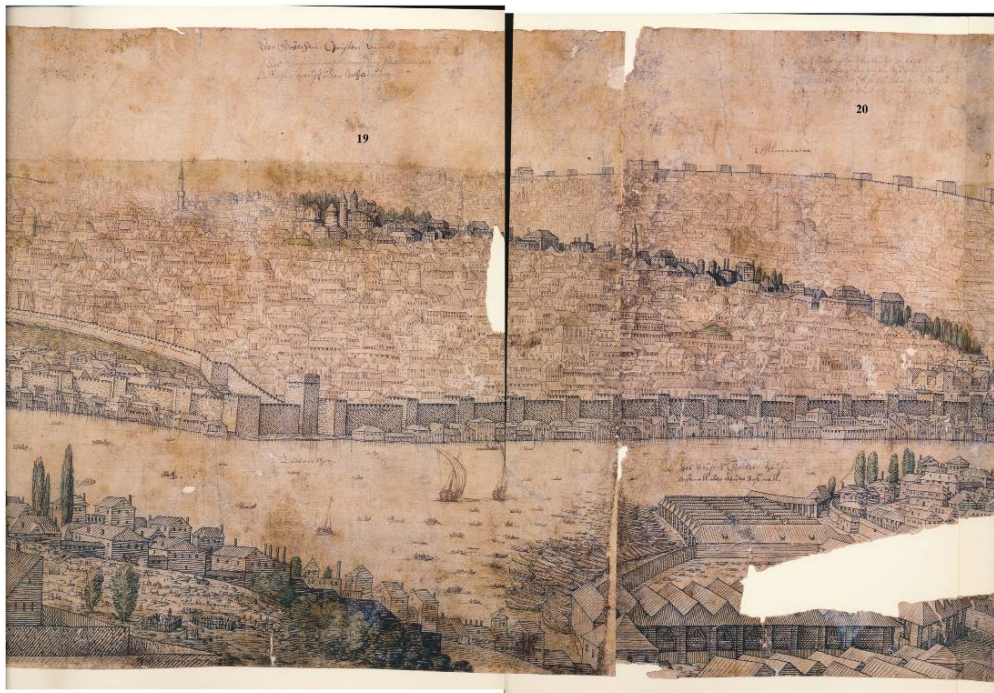


Abb.20: Melchior Lorck: The Prospect of Constantinople, A reproduction of the original (BPL 1758) measuring 45 x 1.145 cm by permission of the Leiden University Library., Teilabschnitte Blatt 15, Blatt 16.

Mehmed II (1451-1481)

- 1 Ayasofya Camii
- 2 Balaban Ağa Mescidi
- 3 Eski İmaret Camii
- 4 Hoca Hayreddin Camii
- 5 Etyemez Tekke Camii
- 6 Kalenderhane Camii
- 7 Molla Gürani Camii/ Vefa Kilise Camii
- 8 Kasım Ağa Mescidi
- 9 Molla Zeyrek Camii
- 10 Şeyh Süleyman Camii Halife
- 11 Güngörmez Mescidi
- 12 Sancakdar Hayreddin Mescidi
- 13 Yıldız Dede Tekke
- 14 Manastır Mescidi

Moscheeneubauten unter**Mehmed II**

- a Hacı İlyas Yatağan Camii
- b Yarhisar Camii
- c Yavaşca Şahin Camii
- d Mahmud Paşa Camii
- e İshak Paşa Camii
- f Murad Paşa Camii
- g Sultan Mehmed Fatih Camii

Bayezid II (1481-1512)

- 15 Koca Mustafa Paşa Camii
- 16 Molla Fenari İsa Camii
- 17 Bodrum Camii
- 18 Küçük Aya Sofya Camii
- 19 Kariye Camii
- 20 Gül Camii
- 21 Atik Mustafa Paşa Camii
- 22 İmrahor İlyas Bey Camii
- 23 Sivasî Tekke
- 24 Sekbanbaşı Ferhad Ağa Mescidi
- 25 Sekbanbaşı İbrahim Mescidi
- 26 Acemi Ağa Mescidi
- 27 Toklu İbrahim Dede Mescidi

Moscheeneubauten unter**Bayezid II**

- h Bali Paşa Camii
- i Davud Paşa Camii
- j Beyazid Camii
- k Atik Ali Paşa Camii
- l Firuz Ağa Camii

Süleyman I (1520-1566)

- 28 Sinan Paşa Mescidi
- 29 Haydarhane Camii
- 30 İsa Kapısı Mescidi

Moscheeneubauten unter**Süleyman I**

- n Süleymaniye Camii
- o Şehzade Camii
- p Rüstem Paşa Camii
- q Mihrimah Camii
- r Hadım İbrahim Paşa Camii

Moscheeneubauten unter Selim I

- m Sultan Selim Camii

Murad III (1574-1595)

- 31 Fethiye Camii

Moscheeneubauten unter**Murad III.**

- s İvaz Efendi Camii
- t Nişanca Mehmed Paşa Camii
- u Mehmed Ağa Camii
- v Cerrah Paşa Camii

Mehmed III (1595-1603)

- 32 Hıramî Ahmed Paşa Camii

Murad IV. (1623-1640)

- 33 Odalar Camii
- 34 Kefeli Camii

Mehmet IV (1648-1687)

- 35 Şüheda Mescidi
- 36 Hamza Paşa Mescidi

**Zeitpunkt der Umwidmung
unbekannt**

- 37 Arabacı Bayezid Mescidi
- 38 Şeyh Murad Mescidi
- 39 Pür Kuyu Mescidi

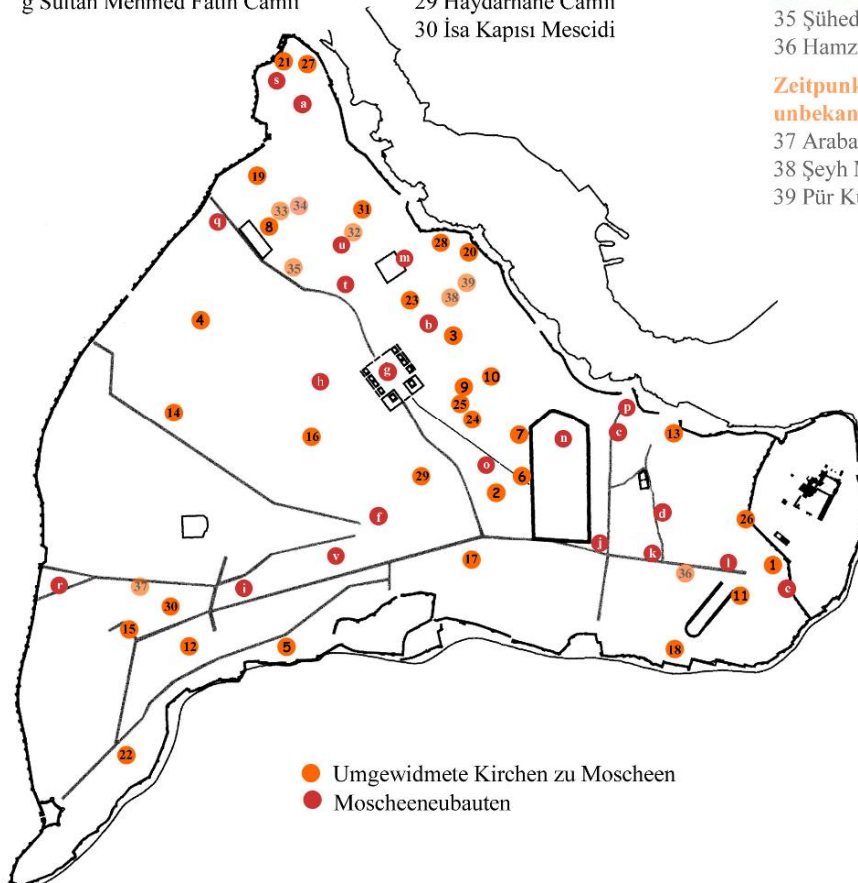


Abb.21: Abb.6: Verteilung der Umwidmungen und Neubauten unter Murad III. (1574-1595).

Mehmed II (1451-1481)

- 1 Ayasofya Camii
- 2 Balaban Ağa Mescidi
- 3 Eski İmaret Camii
- 4 Hoca Hayreddin Camii
- 5 Etyemez Tekke Camii
- 6 Kalenderhane Camii
- 7 Molla Gürani Camii/ Vefa Kilise Camii
- 8 Kasım Ağa Mescidi
- 9 Molla Zeyrek Camii
- 10 Şeyh Süleyman Camii Halife
- 11 Güngörmez Mescidi
- 12 Sancakdar Hayreddin Mescidi
- 13 Yıldız Dede Tekke
- 14 Manastır Mescidi

Moscheeneubauten unter**Mehmed II**

- a Hacı İlyas Yatağan Camii
- b Yarhisar Camii
- c Yavaşca Şahin Camii
- d Mahmud Paşa Camii
- e İshak Paşa Camii
- f Murad Paşa Camii
- g Sultan Mehmed Fatih Camii

Bayezid II (1481-1512)

- 15 Koca Mustafa Paşa Camii
- 16 Molla Fenari İsa Camii
- 17 Bodrum Camii
- 18 Küçük Aya Sofya Camii
- 19 Kariye Camii
- 20 Gül Camii
- 21 Atik Mustafa Paşa Camii
- 22 İmrahor İlyas Bey Camii
- 23 Sivasî Tekke
- 24 Sekbanbaşı Ferhad Ağa Mescidi
- 25 Sekbanbaşı İbrahim Mescidi
- 26 Acemi Ağa Mescidi
- 27 Toklu İbrahim Dede Mescidi

**Moscheeneubauten unter
Beyazid II**

- h Bali Paşa Camii
- i Davud Paşa Camii
- j Beyazid Camii
- k Atik Ali Paşa Camii
- l Firuz Ağa Camii

Süleyman I (1520-1566)

- 28 Sinan Paşa Mescidi
- 29 Haydarhane Camii
- 30 İsa Kapısı Mescidi

**Moscheeneubauten unter
Süleyman I**

- n Süleymaniye Camii
- o Şehzade Camii
- p Rüstem Paşa Camii
- q Mihrimah Camii
- r Hadım İbrahim Paşa Camii

Moscheeneubauten unter Selim I

- m Sultan Selim Camii

Murad III (1574-1595)

- 31 Fethiye Camii

Moscheeneubauten unter Murad III.

- s İvaz Efendi Camii
- t Nişanca Mehmed Paşa Camii
- u Mehmed Ağa Camii
- v Cerrah Paşa Camii

Mehmed III (1595-1603)

- 32 Hıramî Ahmed Paşa Camii

Moscheeneubauten unter Mehmed III

- w Yeni Valikde Camii

Murad IV. (1623-1640)

- 33 Odalar Camii
- 34 Kefeli Camii

Mehmed IV (1648-1687)

- 35 Şüheda Mescidi
- 36 Hamza Paşa Mescidi

**Zeitpunkt der Umwidmung
unbekannt**

- 37 Arabacı Bayezid Mescidi
- 38 Şeyh Murad Mescidi
- 39 Pür Kuyu Mescidi

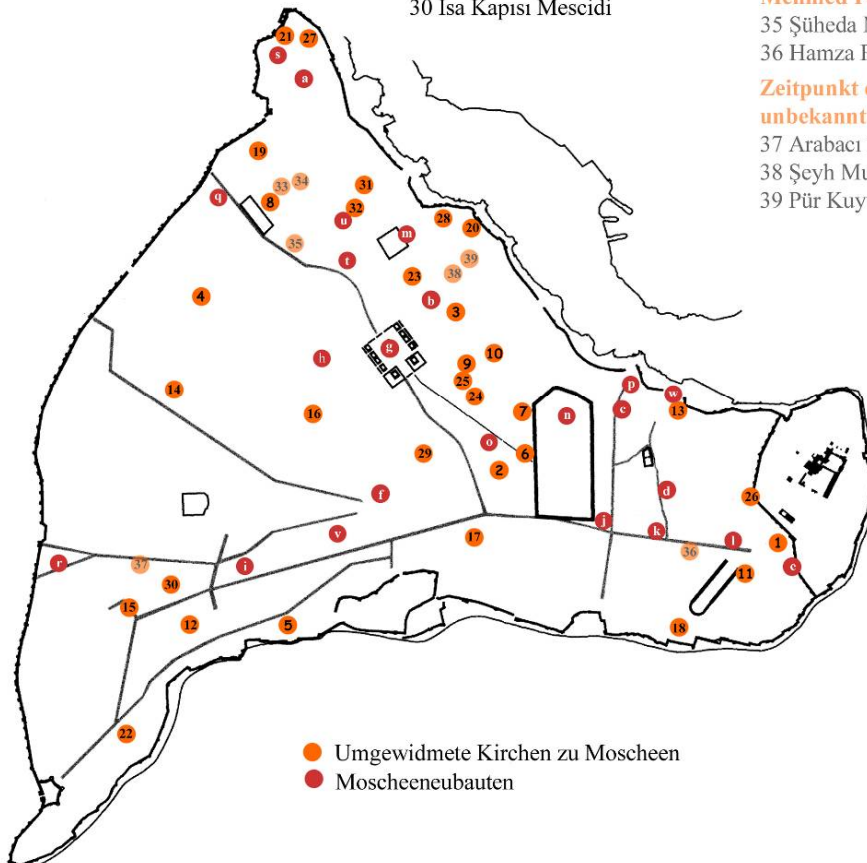


Abb.22: Abb.6: Verteilung der Umwidmungen und Neubauten unter Mehmed III. (1595-1603).

Mehmed II (1451-1481)

- 1 Ayasofya Camii
- 2 Balaban Ağa Mescidi
- 3 Eski İmaret Camii
- 4 Hoca Hayreddin Camii
- 5 Etyemez Tekke Camii
- 6 Kalenderhane Camii
- 7 Molla Gürani Camii/ Vefa Kilise Camii
- 8 Kasım Ağa Mescidi
- 9 Molla Zeyrek Camii
- 10 Şeyh Süleyman Camii Halife
- 11 Güngörmez Mescidi
- 12 Sancakdar Hayreddin Mescidi
- 13 Yıldız Dede Tekke
- 14 Manastır Mescidi

Moscheeneubauten unter**Mehmed II**

- a Hacı İlyas Yatağan Camii
- b Yarhisar Camii
- c Yavaşca Şahin Camii
- d Mahmud Paşa Camii
- e İshak Paşa Camii
- f Murad Paşa Camii
- g Sultan Mehmed Fatih Camii

Bayezid II (1481-1512)

- 15 Koca Mustafa Paşa Camii
- 16 Molla Fenari İsa Camii
- 17 Bodrum Camii
- 18 Küçük Aya Sofya Camii
- 19 Kariye Camii
- 20 Gül Camii
- 21 Atik Mustafa Paşa Camii
- 22 İmrahor İlyas Bey Camii
- 23 Sivasî Tekke
- 24 Sekbanbaşı Ferhad Ağa Mescidi
- 25 Sekbanbaşı İbrahim Mescidi
- 26 Acemi Ağa Mescidi
- 27 Toklu İbrahim Dede Mescidi

Moscheeneubauten unter**Bayezid II**

- h Bali Paşa Camii
- i Davud Paşa Camii
- j Beyazid Camii
- k Atik Ali Paşa Camii
- l Firuz Ağa Camii

Süleyman I (1520-1566)

- 28 Sinan Paşa Mescidi
- 29 Haydarhane Camii
- 30 İsa Kapısı Mescidi

Moscheeneubauten unter Süleyman I

- n Süleymaniye Camii
- o Şehzade Camii
- p Rüstem Paşa Camii
- q Mihrimah Camii
- r Hadım İbrahim Paşa Camii

Moscheeneubauten unter Selim I

- m Sultan Selim Camii

Murad III (1574-1595)

- 31 Fethiye Camii

Moscheeneubauten unter Murad III.

- s İvaz Efendi Camii
- t Nişanca Mehmed Paşa Camii
- u Mehmed Ağa Camii
- v Cerrah Paşa Camii

Mehmed III (1595-1603)

- 32 Hıramî Ahmed Paşa Camii

Moscheeneubauten unter Mehmed III

- w Yeni Valikde Camii

Moscheebauten unter**Ahmed I. (1603-1617)**

- x Sultan Ahmed Camii

Murad IV. (1623-1640)

- 33 Odalar Camii

- 34 Kefeli Camii

Mehmed IV (1648-1687)

- 35 Şüheda Mescidi

- 36 Hamza Paşa Mescidi

Zeitpunkt der Umwidmung unbekannt

- 37 Arabacı Bayezid Mescidi

- 38 Şeyh Murad Mescidi

- 39 Pür Kuyu Mescidi

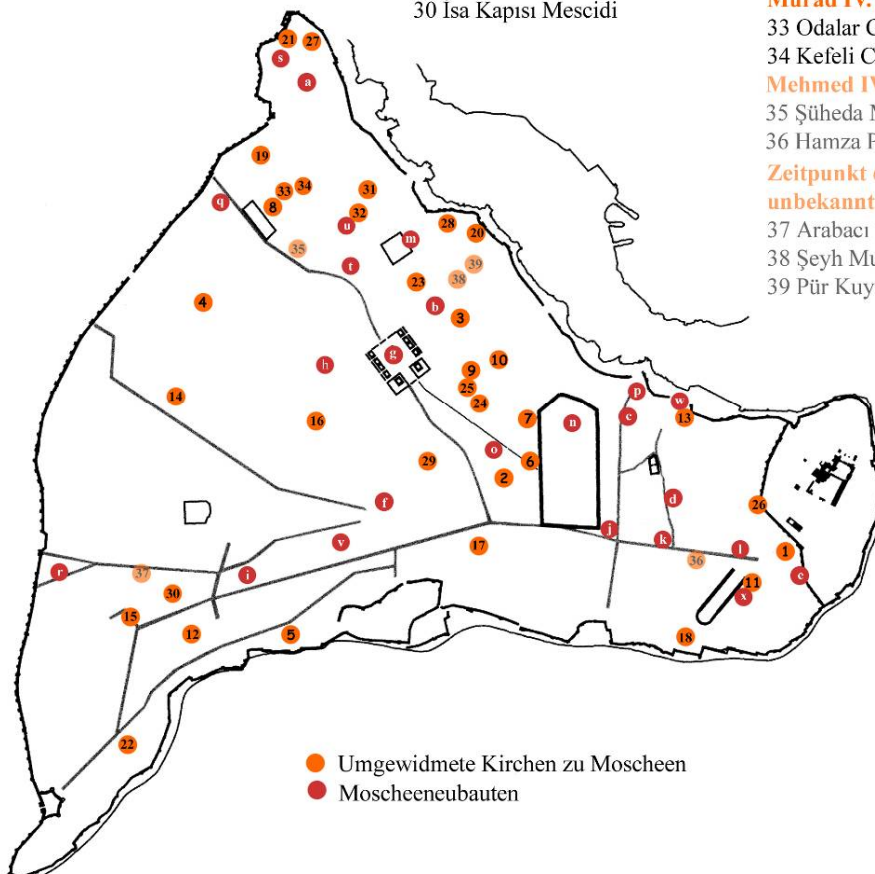


Abb.23: Abb.6: Verteilung der Umwidmungen und Neubauten unter Murad IV. (1623-1640).

Mehmed II (1451-1481)

- 1 Ayasofya Camii
- 2 Balaban Ağa Mescidi
- 3 Eski İmaret Camii
- 4 Hoca Hayreddin Camii
- 5 Etyemez Tekke Camii
- 6 Kalenderhane Camii
- 7 Molla Gürani Camii/ Vefa Kilise Camii
- 8 Kasım Ağa Mescidi
- 9 Molla Zeyrek Camii
- 10 Şeyh Süleyman Camii Halife
- 11 Güngörmez Mescidi
- 12 Sancakdar Hayreddin Mescidi
- 13 Yıldız Dede Tekke
- 14 Manastır Mescidi

Moscheeneubauten unter**Mehmed II**

- a Hacı İlyas Yatağan Camii
- b Yarhisar Camii
- c Yavaşca Şahin Camii
- d Mahmud Paşa Camii
- e İshak Paşa Camii
- f Murad Paşa Camii
- g Sultan Mehmed Fatih Camii

Bayezid II (1481-1512)

- 15 Koca Mustafa Paşa Camii
- 16 Molla Fenari İsa Camii
- 17 Bodrum Camii
- 18 Küçük Aya Sofya Camii
- 19 Kariye Camii
- 20 Gül Camii
- 21 Atik Mustafa Paşa Camii
- 22 İmrahor İlyas Bey Camii
- 23 Sivasî Tekke
- 24 Sekbanbaşı Ferhad Ağa Mescidi
- 25 Sekbanbaşı İbrahim Mescidi
- 26 Acemi Ağa Mescidi
- 27 Toklu İbrahim Dede Mescidi

Moscheeneubauten unter**Bayezid II**

- h Bali Paşa Camii
- i Davud Paşa Camii
- j Beyazid Camii
- k Atik Ali Paşa Camii
- l Firuz Ağa Camii

Süleyman I (1520-1566)

- 28 Sinan Paşa Mescidi
- 29 Haydarhane Camii
- 30 İsa Kapısı Mescidi

Moscheeneubauten unter**Süleyman I**

- n Süleymaniye Camii
- o Şehzade Camii
- p Rüstem Paşa Camii
- q Mihrimah Camii
- r Hadım İbrahim Paşa Camii

Moscheeneubauten unter Selim I

- m Sultan Selim Camii

Murad III (1574-1595)

- 31 Fethiye Camii

Moscheeneubauten unter Murad III.

- s İvaz Efendi Camii
- t Nişanca Mehmed Paşa Camii
- u Mehmed Ağa Camii
- v Cerrah Paşa Camii

Mehmed III (1595-1603)

- 32 Hıramî Ahmed Paşa Camii

Moscheeneubauten unter Mehmed III

- w Yeni Valikde Camii

Moscheebauten unter**Ahmed I. (1603-1617)**

- x Sultan Ahmed Camii

Murad IV. (1623-1640)

- 33 Odalar Camii

- 34 Kefeli Camii

Mehmed IV (1648-1687)

- 35 Şüheda Mescidi

- 36 Hamza Paşa Mescidi

Zeitpunkt der Umwidmung**unbekannt**

- 37 Arabacı Bayezid Mescidi

- 38 Şeyh Murad Mescidi

- 39 Pür Kuyu Mescidi

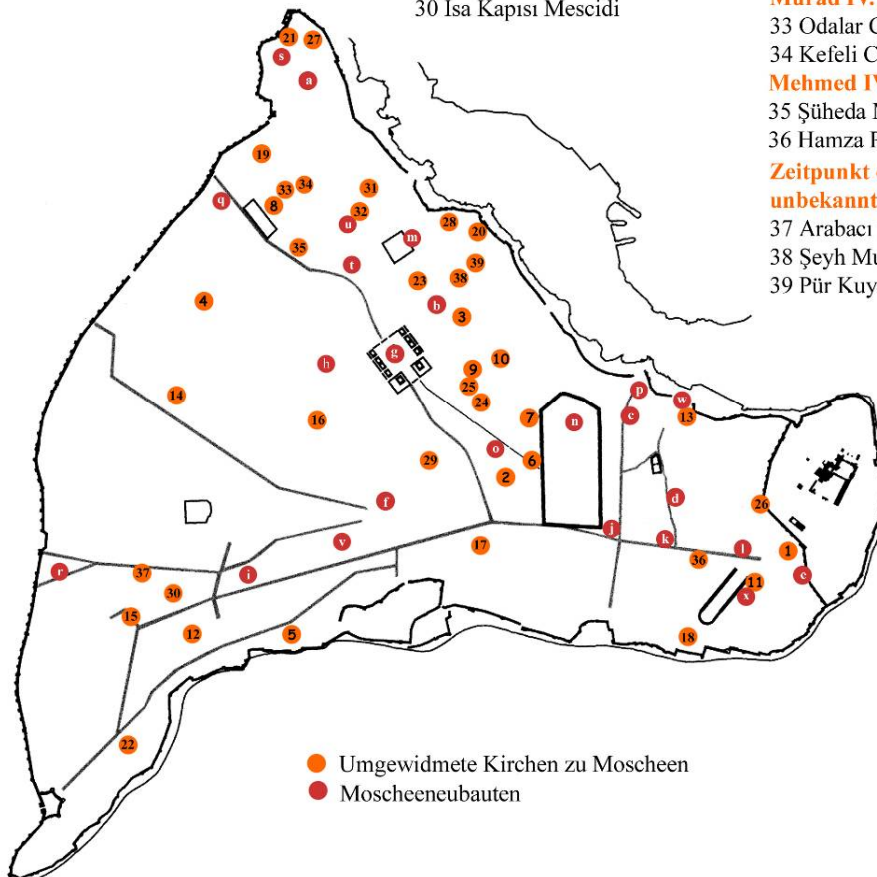


Abb.24: Abb.6: Verteilung der Umwidmungen und Neubauten unter Mehmed IV. (1648-1687).

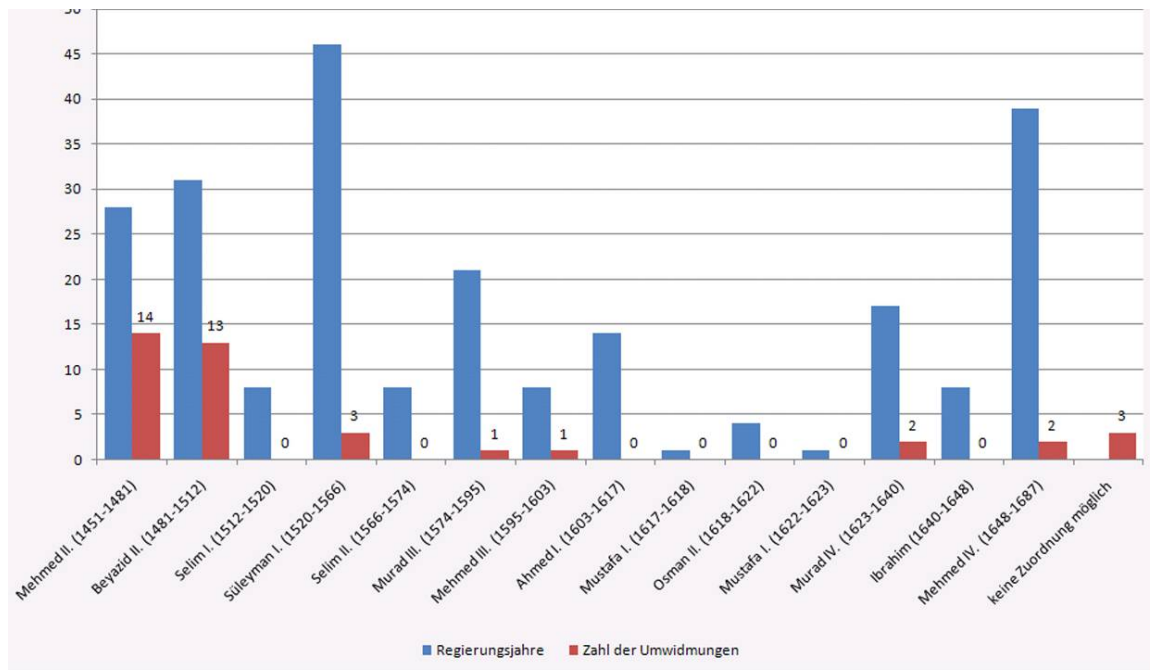


Abb.25: Umwidmungsphase von Mehmed II. – Mehmed IV.

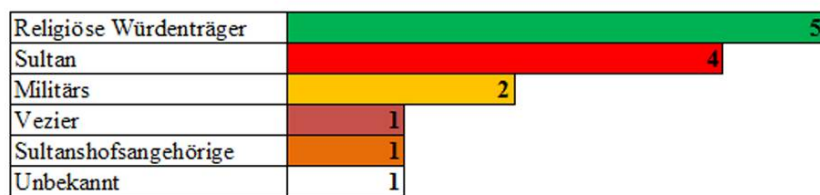


Abb.26: Initiatoren der Umwidmungen während Mehmed II. (1451–1481).

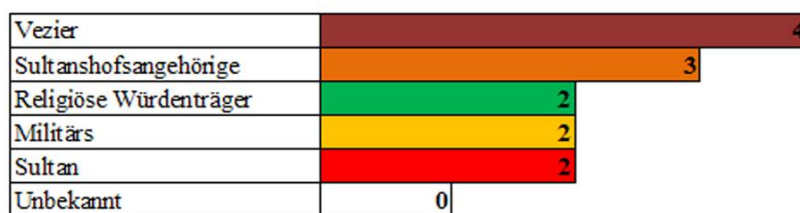


Abb.27: Initiatoren der Umwidmungen während Beyazid II. (1481–1512).

Religiöse Würdenträger	1
Militärs	1
Sultanshofsangehörige	1
Vezir	0
Sultan	0
Unbekannt	0

Abb.28: Initiatoren der Umwidmungen während Süleyman I. (1520–1566).

Sultan	1
Religiöse Würdenträger	0
Militärs	0
Sultanshofsangehörige	0
Vezir	0
Unbekannt	0

Abb.29: Initiatoren der Umwidmungen während Murad III. (1574-1595).

Religiöse Würdenträger	1
Militärs	0
Sultanshofsangehörige	0
Vezir	0
Unbekannt	0
Sultan	0

Abb.30: Initiatoren der Umwidmungen während Mehmed III (1595–1603).

Vezir	1
Unbekannt	1
Religiöse Würdenträger	0
Militärs	0
Sultanshofsangehörige	0
Sultan	0

Abb.31: Initiatoren der Umwidmungen während Murad IV. (1623–1640).

Militärs	1
Religiöse Würdenträger	1
Vezir	0
Unbekannt	0
Sultan	0
Sultanshofsangehörige	0

Abb.32: Initiatoren der Umwidmungen während Mehmed IV (1648–1687).

Religiöse Würdenträger	
Sultan	7
Sultanshofsangehörige	7
Militärs	6
Vezier	6
Unbekannt	2

Abb.33: Initiatoren der Umwidmungen von Mehmed II. (1451-1481) bis Mehmed IV (1648–1687).

bis 150 m ²	5 Militärs 2 Sultanshofsangehörige 3 Religiöse Würdenträger
bis 350 m ²	1 Sultan 2 Religiöse Würdenträger 5 Vezier
bis 500m ²	2 Sultan 1 Religiöse Würdenträger 1 Unbekannt 1 Militär
über 500m ²	3 Sultan 1 Vezier 1 Sultanshofsangehörige

Abb.34: Umwidmungen in Bezug auf Größe und Stand des Initiators.

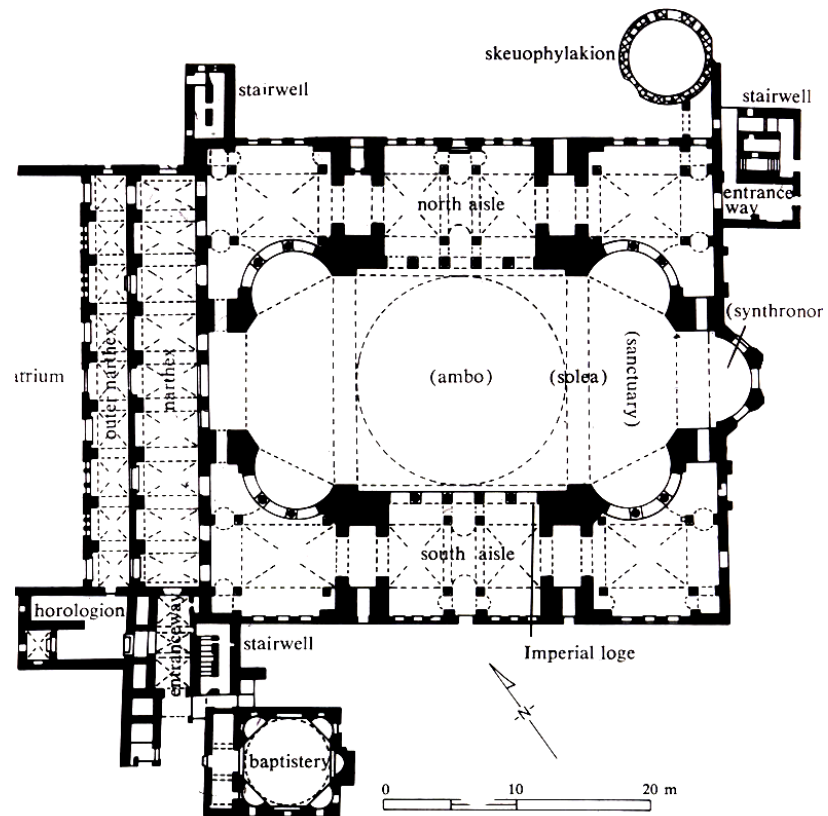


Abb.35: Grundriss Hagia Sophia.

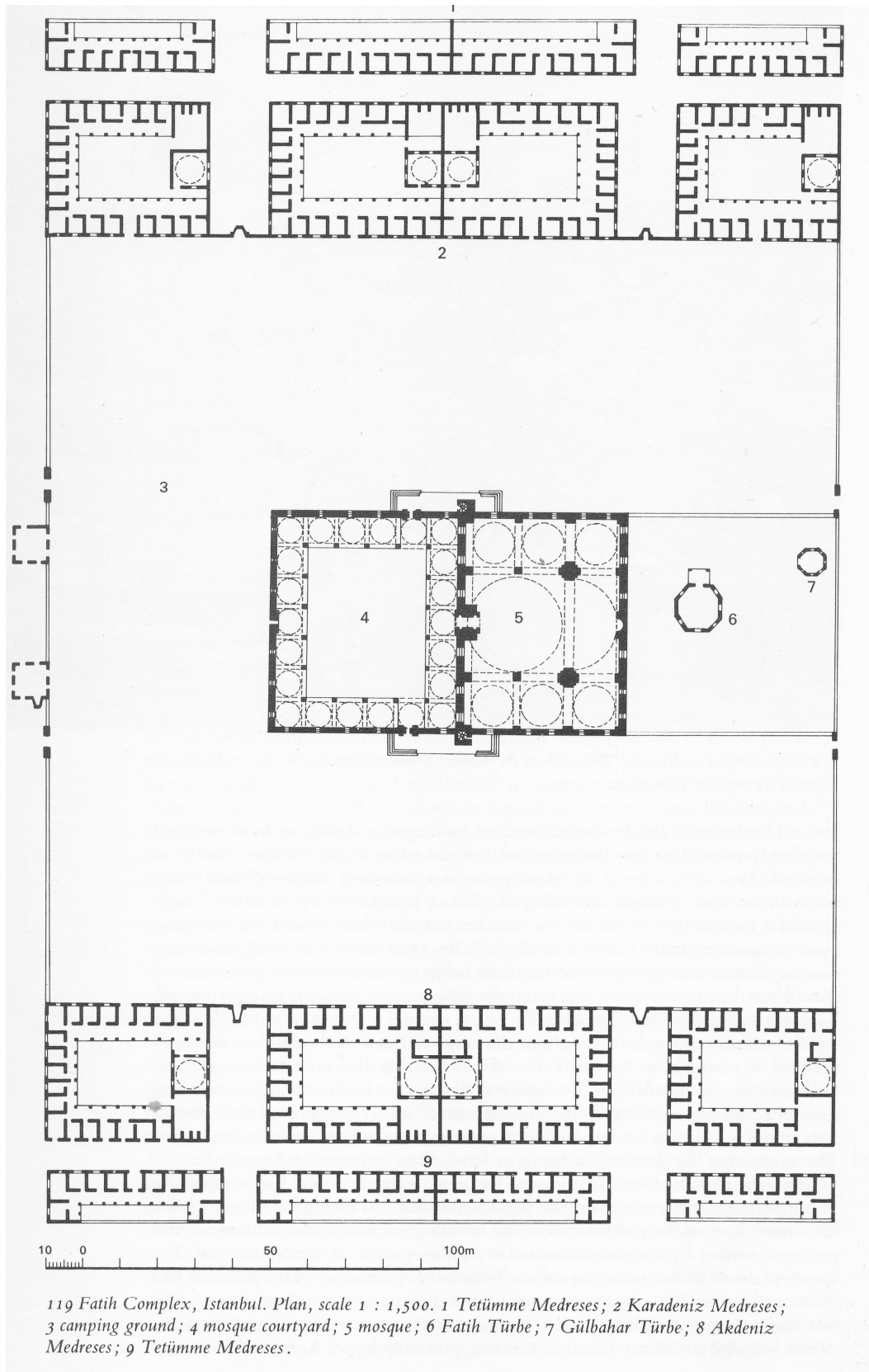


Abb.36: Grundriss Fatih Camii.



Abb.37: Şehzade Camii, Beleuchtung der Mihrabnische



Abb.38: Kuppel Hagia Sophia.



fig. 47: interior, looking east (South Church)

Abb.39: Mihrabnische, Fenari İsa Camii (ehem. Südkirche)



Abb.40: Mihrabnische, Fenari İsa Camii (ehem. Südkirche), Zustand 2011.



Abb.41: Grundriss Fethiye Camii, Markierungen nach der Gebetsausrichtung (hinzugefügt von Tanja Angermann).



Abb.41: Blick Richtung Qiblawand, Fethiye Camii, östlicher Anbau, Zustand 2011.



Abb.43: Minbar, Fethiye Camii, Zustand 2011.

Abb. 1: Steven Runciman: Die Eroberung von Konstantinopel 1453, München 2005⁵, S. 250-251.

Abb. 2: Tanja Angermann, Wien 2012.

Abb. 3: Map of Constantinople in Christoforo Buondelmonti's *Liber Insularum Archipelagi*, ink drawing, ca. 1481, Düsseldorfer Universitäts- und Landesbibliothek, Faksimile fol.54^r, in: Arne Effenberger: *Christophorus de Bondelmontibus. Liber insularum archipelage*, hg. von Irmgard Siebert, Wiesbaden 2005, fig.111.

Abb. 4: Tanja Angermann, Wien 2012.

Abb. 5: Giovanni Andreas di Vavassore, *Byzantium sive Constantineopolis*, ca. 1530, based on an original dating to ca. 1480. Harvard University, Houghton Library, 51-2570PF in: Kafescioğlu, Çiğdem: *Constantinopolis/Istanbul. Cultural encounter, imperial vision, and the construction of the Ottoman capital*, Pennsylvania 2009, map5, S.xxvii.

Abb. 6: Tanja Angermann, Wien 2012.

Abb. 7: Tanja Angermann, Wien 2012.

Abb. 8: Matrakçı Nasuhs *Istanbul-Ansicht*, 1533-1536 in: *Beyân-ı menâzil-i sefer-i 'İrakeyn Sultân Süleymân hân*, Ankara 1976, 8b.

Abb. 9-20: The Prospect of Constantinople, A reproduction of the original (BPL 1758) measuring 45 x 1.145 cm by permission of the Leiden University Library in: Erik Fischer: Melchior Lorck, Vol.4, *The Constantinople Prospect*, Copenhagen 2009, Beilage.

Abb. 21-34: Tanja Angermann, Wien 2012.

Abb. 35: kartusi5, Wien, UNIDAM.

Abb. 36: Godfrey Goodwin: A history of Ottoman Architecture, London 1971, S.128, Abb. 119.

Abb. 37: Tanja Angermann, Istanbul 2009.

Abb.38:

http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f7/HagiaSophia_Dome_%28pixinn.net%29.jpg am 27.4.2012 um 11:24Uhr.

Abb. 39: Macridy, Theodore: The Monastery of Lips and the Burials of the Palaeologi, Dumbarton Oaks Papers, Vol. 18, 1964, fig.47.

Abb. 40: Tanja Angermann, Istanbul 2011.

Abb. 41: Johannes Odenthal: Istanbul, Bursa und Edirne. Byzanz-Konstantinopel-Stambul. Eine historische Hauptstadt zwischen Morgen- und Abendland, Köln 1990, S.283.

Abb. 42: Tanja Angermann, Istanbul 2011.

Abb. 43: Tanja Angermann, Istanbul 2011.

Abstracts

After the conquest of Constantinople on 29 May 1453 by the Mehmed II., many churches and monasteries have been converted into mosques, mescids or derviş-convents. On the evening after the conquest the Hagia Sophia served as the mainmosque for the first pray. From the beginning of the Ottoman rule until the end of the 17th century, cultural conversions of churches took place in Istanbul. This is a phenomenon that can be observed through the centuries. Reasons for the conversion of a byzantine church into a mosque may have been varied. It was initially due to economic reasons and due to the desire to make Istanbul an Islamic city – the establishment of a mosque promoted the settlements of Muslims and the resettlement of Christians. At the end of the phase of conversion, most churches have been changed into mosques because of their location in Muslim majority neighborhoods. The cartographic image of Istanbul during this time shows the slow transformation from the former byzantine city into the ottoman capital. In the awareness of the western world, an acceptance of the new balance of power can be noticed from the 16th century on, which is reflected in the later views of Istanbul.

The initiators of such cultural conversions were mostly religious people or those who stood in conjunction with the sultan court, never individuals. The size of the converted buildings shows the rank of the initiators.

Due to the territorial expansion of the Ottoman Empire, in former predominantly Christian areas, an approach in architecture of their sacred buildings were found, which facilitate the conversion from churches into mosques. The orientation to Mekka is the only need, to transform a christian space into muslim. All other architectural changes, which have been made by the Ottomans, were not appropriate for the use of churches as mosques; it only displays an approximation of the equipment of a mosque.

The addition of a minaret, as a visible sign of the mosque, symbolized the completed adoption of the church for the Islamic faith.

Nach der Eroberung Konstantinopels am 29. Mai 1453 durch den Osmanen Mehmed II., wurden viele Kirchen und Klöster in Moscheen, Mescids oder Derviş-Konvente umgewandelt. Die Hagia Sophia diente bereits am Abend nach der Eroberung als Hauptmoschee für das Gebet. Von Beginn der osmanischen Herrschaft bis zum Ende des 17. Jahrhunderts fanden kulturelle Umnutzungen in Istanbul statt. Es ist demnach ein Phänomen, das sich über mehrere Jahrhunderte hinweg dokumentieren lässt. Gründe für die Umnutzung einer byzantinischen Kirche in eine Moschee können vielseitig gewesen sein. Es geschah zunächst aus ökonomischen Gründen – es war wirtschaftlicher, die bereits vorhandene Infrastruktur zu nutzen anstatt Neubauten zu initiieren, bzw. bestand das Bestreben, Istanbul zu einer mehrheitlich islamischen Stadt zu machen – und die Errichtung eines islamischen Gebetsraumes förderte die Ansiedlung von Muslimen und die Absiedlung von Christen. Am Ende der Umwidmungsphase kann jedoch davon ausgegangen werden, dass die späteren Kirchen aufgrund ihrer Lage in bereits mehrheitlich muslimischen Nachbarschaften umgewidmet wurden.

Das Bild Istanbuls, das von Kartografen gezeichnet wurde, zeigte den langsamen Wandel der ehemaligen byzantinischen Stadt hin zur osmanischen Hauptstadt. Im Bewusstsein des Westens lässt sich erst ab dem 16. Jahrhundert ein Annehmen der neuen Machtverhältnisse feststellen, welches sich in den späteren Darstellungen widerspiegelt.

Die Initiatoren kultureller Umnutzungen waren zumeist religiöse Würdenträger oder solche, die in Verbindung mit dem Sultanshof standen, niemals jedoch Privatpersonen.

Die umgewandelten Bauten, lassen aufgrund ihrer Größe den Stand des Initiators erkennen.

Durch die territoriale Ausbreitung des Osmanischen Reiches, in vorwiegend christlichen Regionen konnte eine Annäherung in der architektonischen Ausformung ihrer Sakralgebäude festgestellt werden, welche die Übernahme einer Kirche als Moschee erleichterten. Die einzige Notwendigkeit um einen Raum für das muslimische Gebet zu nutzen, ist die Ausrichtung der Gläubigen nach Mekka. Alle weiteren architektonischen Veränderungen waren für den Gebrauch einer Kirche als Moschee nicht zweckmäßig, sondern stellten lediglich eine Angleichung der Ausstattung an jene von Moscheen dar. Das Hinzufügen eines Minarettes, als sichtbarstes Zeichen der Moschee, symbolisierte die vollkommene Übernahme der Kirche für den islamischen Glauben.

Lebenslauf

Persönliche Daten

Name: Tanja Angermann

Geburtsdatum: 14.09.1986

Akademische Laufbahn

2001-2006 HTBL-Ferlach für Maschinenbau mit dem
Ausbildungsschwerpunkt Industriedesign

2006-2012 Studium der Kunstgeschichte an der Universität Wien